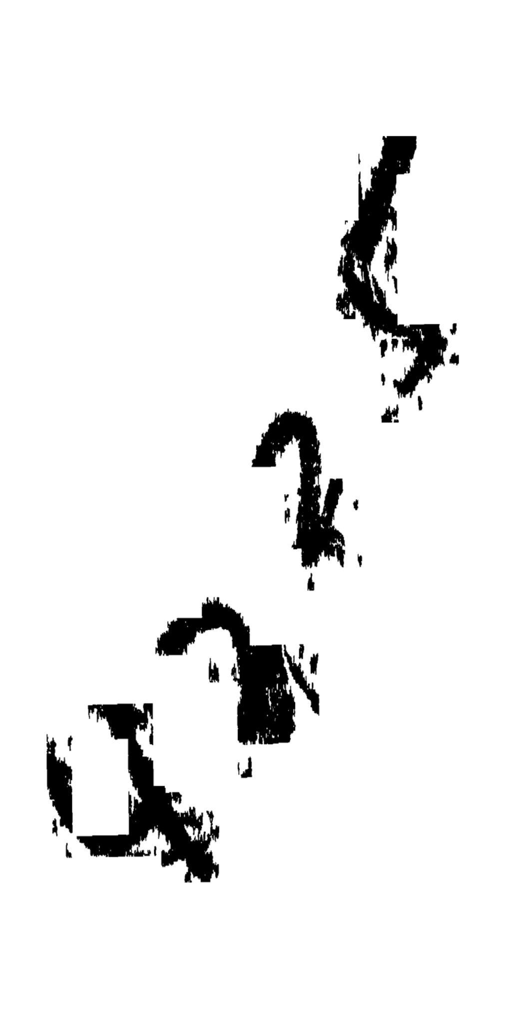
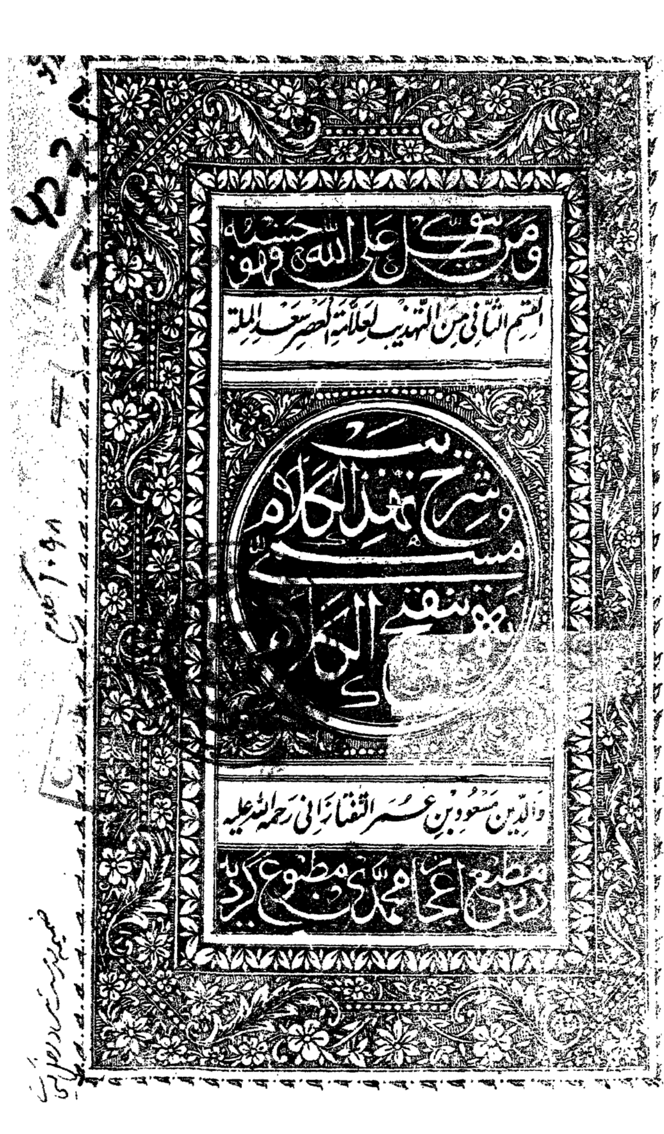



ومن يتوكل على الله فهو حسبه
القسم الثاني من التهذيب لعلامة العصر سعد الملة
شرح تهذيب الكلام
والدين مسعود بن عمر التفتازاني رحمة الله عليه



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدست سبحات الجلال عن سمت الحدوث والزوال المنزه عن الاشباه والامثال المتصف
بصفات العظمة والجلال تاهت في بيداء الوهيته افكار العقول والافهام وتحيرت في كبرياء ذاته الاذهان والاوهام
الا له الخلق والامر وهو على كل شيء قدير وهو الصانع القديم اللطيف الخبير ونصلي على الدليل الى سبيله في الليل الاليل
المصطفى المختوم بانه افضل كل رسل وعلى آله الذين هم مصابيح الدجى واصحابه الذين هم نجوم الهدى وبعد فيقول الفقير الى الله
الغني القوي برهان الدين محمد الحسيني البلتي لما رايت علم الكلام اعز ما يرغب اليه واهم ما ينيخ مطايا الطلب اليه اذ يدرك به
الفوز بالسعادة العظمى والظفر بالكرامة الكبرى في الدار الاخرة والاولى وقد بالغ في الاعتناء بشانه المتقدمون والمتاخرون
وقد شاعت في هذا الزمان الفضلاء والطالبون لاسيما الطالب الراغبة عن المطولات مائلة الى المختصرات آخذة بعروة المتبادرات
صرفت جهدي الى ان اختار فيه كتابا جامعا مهذبا محررا فوجدت قسم تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني مع وجازة الفاظه حاويا
لنكت مسائله وعوائده محتويا على مبادئ الفن وقواعده شعر ففي كل لفظ منه روض من المنى ÷ وفي كل سطر منه عقد
من الدرر ÷ فبذلت الجهد في تفحص الكتب المصنفة فيه والزبر المطولة للفحول عامة فجمعت لشرحه ما ذلل صعابه لتسهيل
الوصول الى غاية تحقيقه فجاء بحمد الله تنقيح الكلام لتهذيبه وكنز المباني مع تحقيقه والمرجو من خلاني ان يشيعوني
بمصابيح الهدى ان يشكروا الله بتوفيق ما عنيت في هذا التاليف من العناء ويقلعوا الخلل ما الا باطيل بعين النظر و
ما انصف ... واعتذر اليهم باني فقير مزجي البضاعة غير معدود في سلك
من مصنفين . فاسئل ... شعر وهذا زمان البصر من كل
بلى + الصبر ... من اسباب انقراض العلوم وانتقاص قوى الفهوم لم يبق

ولا ابقاع ولا ايرى رسوم ولا رباع فهذا لطف نزلي مما ركني وفيض من الله مما زجني فلعل قانتي من الناس الجميل في
العاجل يحسبني بما يرجع عن الثواب في الآجل وهو ولي الاجابة والتوفيق وبايصال امال الموصلين حقيق فاعلم ان المصنف
ذكر التحميد في صدر الكتاب واورد التسمية ههنا مع انه قسم منه لان هذا القسم هو المهم عن التحقيق والمقصود من الترتيب الانيق
فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذا قسم الكلام من التهذيب اي قسم هو علم الكلام قد يقع الخطاء في استعمال
الدلائل اليقينية فذكر المنطق اولا لئلا يغفل احد وانما جعل قسما لانه وان كان آلة لكنه علم مستقل وعلى السبعة وقع
التبويب وذلك لان ما ذكر فيه اما سمعيات فهو الباب السادس او عقليات مختصة بالواجب فهو الخامس او بالممكن
المجرد فهو الرابع او بالممكن الجوهر فهو الثالث او بالعرض فهو الثاني او لا يختص بواحد فهو الاول اعني الامور العامة
وانما قدمها لعمومها وكونها مبادي وانما قدم الاعراض على الجواهر لانه قد يستدل باحوالها على احوال الجواهر وقدمهما
على المجردات لانها معلوم ومحسوس لكل احد بخلاف المجردات ولما كانت هذه مقامات مباحث الذات اخرت عنها
والسمعيات متفرعة عليها فقدمت وذكر السمعيات مقدمة في الفصل الاول في هذا الباب لتقليل اقسام الكتاب الباب
الاول الكلام انما سمي به لان مباحثه كانت مصدرة بقوله الكلام في كذا او من قبيل تسمية الشيء باشهر اجزائه لان
اشهر ما اختلف فيه في هذا العلم مسئلة كلام الله تعالى ولانه يورث قدرة على الكلام مع اهل البدع والضلال
هو العلم بالعقايد اي ادراك المعلومات التصديقية التي هي عقائد بل الكيفية المنتقشة التي تسمى
صور المعلومات الدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلي مثلا
وان خطاناه في التخليق وما تمسك به لكن لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه من علم الكلام عن الادلة اي ادلتها
الكتاب والسنة والاجماع ويمكن ان يراد منها العام فعلى هذا مباحث وجود الواجب من علم الكلام اليقينية
دون الظن لا عبرة به في الاعتقاديات فالكلام هو العلم المتعلق بجميع العقايد عند الطائفة المعتبرة مكتسبا من النظر
في ادلته اليقينية ويحتمل ان يكون معنى قوله العلم اخر القوة الحاصلة بسبب العقايد الدينية يعني ان العلم يطلق على
معنيين احدهما نفس العقايد المذكورة وثانيهما القوة الحاصلة من ادراك العقايد المذكورة بحيث [illegible]
فعلى هذا ينطبق هذا التعريف لما قيل [illegible] يكون عنده مباحث [illegible]
ما يكفيه في استحضار العقائد وموضوعه [illegible] المعلوم [illegible]
فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع [illegible] التعريف التمييز [illegible]
[illegible] والذات هو الموضوع او فيه [illegible]
يتعلق به ذلك اي من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية [illegible]
هذه الحيثية المذكورة [illegible] الحيثية المذكورة [illegible]

ذاتية له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقد يجاب بان الحيثية قد يكون حيثية
العروض وهي تكون واسطة للعارض المبحوث عنها وقد تكون حيثية الحمل والبحث وهي تكون عين الاعراض المبحوث عنها
فكما يكون محمولات المسائل بجميعها الموضوعات كذلك الموضوعات بجميعها المحمولات فاثبات العقيدة الذي هو قيد المحمول
هي الجهة الجامعة للمعلوم في كون المباحث عنه علما واحدا او بحث المتكلم عن قدرته تعالى من حيث تتعلق به اثبات العقيدة
الدينية مسئلة منه تامل والعلم لا يحد والقائلون بانه لا يحد افترقوا فرقتين قال فرقة لا يحد لوضوحه اي لانه
ضروري لا حاجة الى حد الضروري وقيل لخفائه قال حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي في المستصفى ربما
يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية كرائحة
المسك فكيف في الادراكات لكنا نقدر على تقرير معنى العلم بتقسيم ومثال والتقسيم يعني مثل حصول صورة الشيء
في العقل هذا التعريف منسوب الى الحكماء وهو يعم البسيط والمركب والتقليد والظن وهذا تفسير للعلم الانساني المنقسم
الى الضرورة والاكتساب وما قيل ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو فليس بشيء لان المعرف
هو حصول صورة في العقل بامجرد الحصول والعالم كما يتصف بالعلم متصف بحصول صورة الشيء في عقله اي بان ينطبع
في العقل والاعتقاد الجازم المطابق الثابت قاله الامام الرازي وتفصيل تقرير الظن للعلم به حقيقة الاعتقاد وهو
ان الظن تغليب لاحد تجويزين وذلك اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد والاول هو اما ان يكون ممكن الوجود
والعدم الا ان يكون احد الطرفين فيه اولى والثاني هو ان يحصل اعتقاد الوقوع واللاوقوع لكن الاول اظهر عنده من
اعتقاد اللاوقوع وظاهر ان اعتقاد رجحان الوقوع مغائر لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن وهو ان كان
مطابقا للمظنون كان صادقا والا كاذبا والاول ان كان مطابقا للمعتقد كان علما كذا قرره الامام الرازي في المحصول
وهذا التعريف يعم التقليد وان قيد الثابت لموجب يخرجه ولا يتناول التصور لان الثبوت يستلزم القضية ولا يكون
مختلا بعدم الانعكاس لما ذهب اليه المصنف من انه ومثله تفسيرات وصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي اي تلك
الصفة به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي وذكر صاحب الكشف ايضا وهو يتناول الموجود والمعدوم والممكن و
المستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف
لمن قامت هي به انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج منه الجهل المركب والظن واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس له انكشاف وانحلال للعقدة وادراك المركب هذا التعريف للقسم المشهور للعلم وهو التصديق والا
ان العلم متناه من مقولة الفعل ويمكن ان يراد المصدر المفعول وهو الصورة المنطبعة على ما عرف فيكون من مقولة
الكيف والكلي اي ادراك الكل وهو المكتسب بالعقل على ما قيل ان فعل العقل ادراك الكليات وفعل الوهم ادراك الجزئي
تنبيه على اختلاف الاصطلاحات خبر لقوله والتفسير يعني ان هذه التفسيرات والاقوال تنبيه على اختلاف

اصطلاحات القوم في تمييز العلم عن غيره ولما كان الكلام مواعيا بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية والاكتساب عنه
يتوقف على النظر اراد ان يبين النظر فقال وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل
مجهول يعني حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطلوب مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها طالبة مبادئه الموصلة اليه
الى ان يجدها ويرتبها فترجع منها الى المطلوب فيحصل حركتان تحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي حتى
الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها الى المطلوب مبدأ الحركة الثانية يعني ان الناظر يتصور المطلوب
اولا فيتحرك النفس في المعلومات التي عنده ثم يعود الى مبادي المطلوب التي لاجلها حركة النفس في المعلومات فهو بتلك المبادي
ينتقل الى مجهول من المطلوب وانه علم وكونه مفيد للعلم في الجملة اي النظر الصحيح يفيد العلم بالمنظور فيه عند جمهور
الامام الرازي قد يفيد كما اشار اليه المص بقوله في الجملة وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته والتعقيب
عنه العلم كالموت مفيد له ولو في الالهيات اشارة الى رد ما ذهب اليه جمع من الفلاسفة ان النظر لا يفيد العلم في
الالهيات والطبعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل النفس العلم في المباحث الالهية انما الغاية القصوى منها
الاخذ بالاولى والاخلق وبدون المعلم رد لما ذهب اليه الملاحدة من ان النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بل لا بد من معلم
يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا [illegible] قال السيد الجرجاني ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة
وصورة ولا خطأ فيه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى تعقل
الطرفين على الوجه الذي مر [illegible] الحكم وفي نهاية المحصول ان من عرف حقيقة النظر علم انه يفضي الى العلم [illegible]
كونه مفيدا للعلم والمنكر فرق منهم السمنية فانهم يقولون [illegible] للعلم الا الحس [illegible] حنفية والامامية فانهم يقولون
ان الذين لا يتلقى من القياس والنظر بل من قول الرسول عليه السلام والامام واصحاب الظواهر الذين قالوا لا
مجال للعقل والقياس في الدين فانه لا يتلقى الا من الكتاب والاثر معاند لان انكار البديهي لا يكون الا بعناد
[illegible] السوفسطائي قال المؤلف في شرح المقاصد [illegible] قوم تخيلوا هذا المذهب بل كل مقالة سوفسطائية
في موضع غلط المنكر للحسيات فقط يعني ان افادة النظر العلم لو كان ضرورية لما اختلف العقلاء فيه وبان المنقول عن
من الحكماء افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس قالوا ان وجود الحسيات غير يقينية صحح به الامام الرازي
مع انه لا شبهة فيها من يكذب من العقلاء [illegible] الاوليات فقط دون الحسيات حيث قالوا
اضعف من الحسيات لانها فرعها ولان اجلى البديهيات الترديد بين النفي والاثبات [illegible]
واما لا يكون فانهما يجتمعان ولا يرتفعان وانه خبر يقيني [illegible]
بكليهما ثلث طوائف [illegible]
[illegible] المذهب [illegible]

بتمثلها وقبل هو اي كونه مفيدا للعلم بطريق جري العادة يشير الى كيفية افادة النظر فعندنا هي بخلق الله تعالى
عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرره دائما وذلك كما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرته
واختياره او التوليد اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة ان حصول العلم بعد النظر بطريق التوليد ومعنى التوليد
عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والنظر فعل العبد واقع بمباشرته تولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه او الوجوب
وهذا عند الفلاسفة قالوا ان النظر يفيد العلم بطريق الوجوب العقلي لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك ان
النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي عندهم هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات
المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان اللوح والكتاب المبين في لسان الشرع
عبارتان عنه ولكن هذا عند من يقول بانه تعالى ارسل الشارع كما قال افلاطون ناقلا عن بغاذ بوس انه
تعالى ارسل الرسل ليضبط حروفا توجدها النفوس عند اصطكاك الافلاك في الاوقات المعينة فيه خلاف اشارة
الى ما ذكرنا من الاختلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا بالنص نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها والاجماع
لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة ولكونه مقدمة
للمعرفة الواجبة عندنا بذلك اي بالمذكور من النص والاجماع اما النص فكقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني كالآيات
السابقة لان صيغة الامر يحتمل غير الوجوب وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه وعند
المعتزلة يعني يتمسكون في اثبات وجوب المعرفة بالعقل لا بالشرع بكونها اي المعرفة دافعة لضرر مظنون
وهو خوف العقاب فان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها
فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه وهو ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب
عقلا فمن لم يدفع الضرر مع القدرة ذمه العقلاء ولما كانت المعرفة واجبة عقلا ولا يتم الا بالنظر كان النظر
اليه واجبا عقلا قالوا ولو لم يجب الا بالشرع لما صح للنبي عليه الصلوة والسلام الزام النظر للمكلف في المعجزة
ليظهر صدق دعواه اذ يقول لا انظر لعدم الوجوب اي لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع وترك غير الواجب
جائز ولا يثبت الشرع ما لم ينظر لان ثبوته نظري فان قيل قوله لا انظر لعدم الوجوب علي ليس بصحيح لان النظر
لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى
بقوله ما يصح للنبي عليه السلام الخ ورد بان قوله لا يجب علي النظر قبل ثبوت الشرع ممنوع لان ثبوت الوجوب
على المكلف لا يتوقف على علمه والمتوقف على النظر هو العلم بالوجوب لا نفسه والا لم يكن الكفار مكلفين

ولان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب اذ العلم تابع للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور
نعم انه يتوقف على تمكن العلم به لئلا يلزم تكليف المحال ثم انها اي المعرفة اول الواجبات المقصودة
اي اول واجب يتعلق بالمكلف هي معرفة الله تعالى كما هو مذهب الشيخ اذ هي المقصودة من اصول المعارف الدينية
لتوقف البواقي الواجبات الشرعية عليها وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني الى ان اول الواجب النظر في
معرفة الله وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني واختاره امام الحرمين وابن فورك الى انه القصد الى النظر اذ النظر
يتبدى القصد اليه ضرورة ان الامكانات الاختيارية مسبوقة بالقصد فهذا خلاف لفظي لان المقصود من الايجاب
ينقسم الى قسمين ما يراد حصوله لذاته وهو المقصود بالذات وما يراد حصوله لافضائه لذاته وهو المقصود بالذات
وما يراد حصوله لافضائه الى المطلوب وهو المقصود بالعرض فان اريد الاول فلا شك انه هو المعرفة كما اختاره المص فقال
والنظر او القصد اليه اي الى النظر وسيلة اليها اي المعرفة وان اريد الثاني فالنظر بل القصد اليه فيجب
لذلك اي لكون كل منهما وسيلة الى المعرفة وان ما يتوسل به الى الواجب واجب لكن بشرط ان لا يكون حصوله
بغيره قد علم ان الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة الشيء والحركة الثانية صورته والمطلوب الذي يحصل بها اما تصور او
تصديق والمقصود من النظر هنا التصديق والموصل اليه يسمى دليلا فقال والدليل ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه
اي يكون قابلا لان يتوصل بالنظر فيه لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم حصول وصلة الى المطلوب الحكمي اي مطلوب
خبري يقينيا كان او ظنيا وانما سمي الدليل به لما فيه من الارشاد الى المطلوب وقد يخص اي الدليل بالجازم
اي بما يفيد العلم فيقابله ما يتوصل به الى الظن ويسمى الامارة وهي كون الشيء بحيث يمكن التوصل بصحيح النظر الى الظن
بمطلوب خبري كالنار لوجود الدخان ثم ان توقف اي الدليل على نقل اشارة الى تقسيم الدليل وهو بالقسمة العقلية
ينقسم الى ثلثة عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والثاني غير موجود لان صدقه لا يحصل الا بالعقل والاول مفهوم من السابق
والتعريف فصرح بالثالث فنقلي وقد غلب عليه اسم النقلي مع انه مركب لان الركن الاصلي وهو ظني وقد يستفاد فيه
بمعونة القرائن كوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت
المدلول بالقطع اي اليقين ولا يثبت ما استوى طرفاه اي الحكم الذي استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما الا بالنقل ولا يثبت ما اي الحكم الذي يتوقف النقل عليه
اي على ذلك الحكم مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بالعقل فان لم يعرف
وجود الصانع واتصافه بتلك الصفات بالعقل كالذي لا يهتدي سبيلا نعوذ بالله منها **فصل** لما فرغ المص من
المبادي شرع في المقاصد وقدم الامور العامة لما مر وقدم فيها مباحث الوجود لانه اصل فقال تصور الوجود ضروري
فيه ثلاثة مذاهب الحق هو هذا قال المص ان تصور الوجود المطلق جزء تصور وجوده المخصوص لكون المطلق جزءا من المقيد وتصور

وجودي بديهي لان كل من لا يقدر على الكسب كالبله والصبيان يتصور وجوده واذا كان تصور وجوده بديهيا
يكون تصور الوجود المطلق ايضا بديهيا لان تصور جزء المتصور بالبديهة اولى بان يكون بديهيا وفيه ابحاث وما ذكر في التعريف
مثل الكون والتحقق والشيئية لفظي نعم ان الضروري الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون
لفظ فيكون تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ كالتعريف بما ذكر لا تصوره نفسه ليكون دورا وتعريف الشيء بنفسه
ذهب الجمهور من الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وجمع من الاشاعرة الى ان الوجود مشترك معنى واختاره المصنف
فقال ويتفرع على اشتراكه معنى يعني ان اشتراكه معنى بديهي وينبه عليه بامور ثلثة الاول صحة التقسيم الى
الواجب وغيره كالممكن والثاني الجزم به مع التردد في الخصوصية يعني انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان
له مؤثرا موجودا مع تردد العقل في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز وتبدل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه
غير ممكن الى غير ذلك من الخصوصيات فيكون الامر المقطوع مع التردد وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل والثالث
تمام الحصر في الموجود والمعدوم وتعينه انه لو لم يكن له مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم
اذ اذا قلنا الانسان موجود واريد بالوجود المعنى الغير المشترك او معدوم كان العقل يمنع الترديد ويجوز ان يكون موجودا
بمعنى آخر للوجود فلا يتم الحصر بين الموجود والمعدوم الا ان يكون مشتركا وقد يعترض بان العدم مفهوم واحد لا
[illegible] فلا تعدد اذ لا يتصور التعدد بدون التمايز ولا تمايز في مفهوم لا وهو معنى العدم فكذا مقابله والا لبطل الحصر
التقسيمي في مثل قولك زيد موجود او معدوم اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص لان معنى العدم المطلق
[illegible] نفس الحقيقة فلا يتم الا بالاشتراك وينبه على الماهية ذهنا اي تعقلا بمعنى ان العقل يفهم احدهما
[illegible] من الآخر وهذه العبارة مشعرة بان زيادة الوجود على الماهية امر بديهي اي ينبه على زيادته بامور تجامع الماهية
[illegible] الوجود عن الماهية وتنافي الوجود الاول صحة سلبه عنها فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثلا يجوز ان
[illegible] ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية عن نفسها فعلم انه زائد والثاني افادة حمله عليها فان حمل الوجود
[illegible] يفيد فائدة غير حاصلة قبل كما يقال العنقاء موجود بعد العلم بماهيته بخلاف حمل الماهية عليها اذا
[illegible] والثالث الاكتساب ثبوتها فان التصديق ثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب
[illegible] بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها اتفق الحكماء المثبتون للوجود الذهني والجمهور [illegible]
مشترك معنى زائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا اي تعقلا الى آخره ولما كان زيادة الوجود
[illegible] بالمعنى [illegible] احدهما غير المفهوم من الآخر وكونه نفسها عينه [illegible] المتكلمين
[illegible] والحكماء [illegible] على ان حقيقة الواجب وجود خاص وقوله [illegible]
[illegible] ان الوجود [illegible] محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام [illegible]

خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية وغيره من العوارض مخالف لوجود الممكن بحقيقته وان كان
مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها ويعبرون عنه بالوجود البحت فلذا اي تفرده اي تفرد وجود الممكن
بالقيام بالماهية ذهنا اي تعقلا لا عينا اي في الخارج لانه فيه عين الماهية كبياض الجسم فانه يوجد
في الخارج جسم قابل ومقبول هو البياض مشارك له اي لهذا الوجود ومشارك لوجود الممكن في عارض الكون
المحمول على الوجودات بالتشكيك والوجود حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
ليكون متفق الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالنور على
الانوار اي نور الشمس ونور السراج فانها مختلفات الحقيقة واللوازم مشتركات في عارض النور وما
يقال انه في الكل اي في الواجب والممكن نفس الماهية والقائل الشيخ [illegible] من الاشعري وابو الحسين البصري
من المعتزلة فمعنى انه [illegible] موجودات [illegible] يتحقق عليه [illegible] في الخارج وانما ذاك في التعقل
[illegible] الوجود ينقسم الى العيني وهو الوجود الاصل المتفق عليه وبه تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس
تحققها والذهني وهو وجود ظلي [illegible] الاصل بمنزلة الظل للجسم يعني ان تلك الصورة الذهنية لو تحققت
في الخارج [illegible] لو تجسم لكان شجرا حقيقة اي انقسامه اليها بحسب الحقيقة واللفظي
اي الوجود [illegible] موضوع بازائه [illegible] والخطي وهو نقش موضوع
ازاء اللفظ الدال عليه [illegible] من الانسان [illegible] ولا الماهية كما في الخارج
و الذهن [illegible] موضوع بازائه [illegible] النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ
فان وجود حقيقي [illegible] على السابق فلذا بني على
العيني [illegible] بحسب [illegible] اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود
في الخارج [illegible] وللخطي على اللفظي وبما ضعفا ان
تختلف في [illegible] في لفظ آخر فالمدلول
واحد وفي [illegible] مختلفة على اختلاف اصطلاحات الاقوام والدليل
على انه [illegible] شيئا لا ثبوت له [illegible] في الخارج اصلا
[illegible] الممتنعات اذ نحكم عليها [illegible] الممتنعات ايجابا كقولنا
اجتماع [illegible] اجتماع الضدين وان شريك الباري واللاشيء واللاممكن كليات ومعنى الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر آخر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت [illegible] شيئا [illegible] في احكام
[illegible]

حيوان وبالجملة لا تنحصر الاحكام في الامور الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث ومركب من الاجزاء الى غير ذلك فالحكم على هذه الاشياء والتعقل ان كان بالحصول في الذهن فذلك المطلوب والا اى لم يكن التعقل بالحصول فلا محالة الحكم على الشئ وتصوره وتميزه عند العقل يقتضى اضافة بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن ذات اضافة ولا تعقل الاضافة الى المنفى الصرف واذ ليس الثبوت في الخارج كان في العقل وهو اى الوجود الذهني وجود ظلي غير متاصل لا يقتضي الاتصاف لانه لا يحصل فيه هوية لان في الذهن ليس الا المثال المرئي لاعينه كالمؤمن يتصور الكفر اى مفهومه الكلي مع انه مؤمن اتفاقا منا ومنكم فلا يوجب اتصاف الذهن بالاعراض بتصورها فضلا عن الاعيان حتى يلزم اتصاف الذهن بالمتضادات بتصورها لان التضاد من احكام الهويات والاعيان ولا يكون في الذهن الا الصور والماهيات ولا وجود للممتنع في الخارج اتفاقا من الحكماء والمتكلمين بكون الذهن فيه كالماء في البيت فكما لا يوجد البيت بدون مائه كذلك لا يوجد الممتنع بدون الذهن بهذا الكلام رد لما احتج به النافون للوجود الذهني وهو بوجوه ثلثة الاول انه لو اقتضى تصور الشئ حصوله في الذهن لكان من تعقل الحرارة حارا والبرودة باردا والثاني انه لو كان كذلك لزم ان يكون ماهية الجبل والسماء مع العظم في ذهننا وهو محال الثالث انه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج لكونها في العقل الموجود في الخارج وذلك كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت فلما راى المص ضعف هذه الوجوه لم يصرح بدفعها بل اورد في بيانه عبارة تنحل الشبهات بها تحل العقال ثم عند القائلين بتساوي الوجود والشيئية ان المعقول اى ما يمكن ان يعقل من الوجود والشيئية ان كان له تحقق في الخارج او في الذهن ليس الا الثبوت فكل موجود شئ وكل شئ موجود والمعقول منهما الثبوت ولا معقول من العدم الا النفي لانه رفع الوجود وهو نفي محض ولا ثبوت له اصلا فالمعدوم ليس بشئ ولا ثابت لان العدم يرادف النفي والوجود الثبوت ولا واسطة بينهما اى بين المعدوم والموجود كما لا واسطة بين الثابت والمنفي ومنهم من اثبتها اى الواسطة بين المعدوم والموجود والشيئية للمعدوم جمعا اى كلاهما وفرقا اى ثبت الواسطة دون الشيئية او الشيئية دونها والمذاهب حسب الاحتمالات اربعة اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول مع نفي الثاني او بالعكس والحق ما سبق وهو نفيهما ومن اثبتهما جمعا قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان [illegible] فهو الموجود وان كان بتبعية الغير [illegible] كالقادرية والعالمية فالم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وما كان متحققا في نفسه فثابت [illegible] واما [illegible] الواسطة فقط [illegible] امام الحرمين والقاضي ابو بكر الباقلاني اولا ثم رجع ومن المعتزلة ابو هاشم [illegible] قالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج [illegible] ان كان

له ثبوت فان كان باستقلاله فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو واسطة بين الموجود والمعدوم
ويسمى الواسطة حالا لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية واللونية
لا تكون لها في نفسها ذات فلا يكون موجودة ويحيل الوجود منه اى من الحال اذ لا شك ان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات وان الماهيات متخالفات وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف
لماهياتها والوجود ليس بموجود اذ لو وجد لكان مساويا لغيره في الوجود ولانه وصف مشترك وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فالامتياز بماهية الوجود والا بالوجود الخاص ويكون للوجود وجود وكذا الكلام فيه فيتسلسل ولو
عد الوجود وقلنا ان الوجود معدوم اتصف بالنقيض لان العدم مناف للوجود وكذا الكلام في الايجاد
في لزوم التسلسل واتصاف الشئ بنقيضه فيلزم ان يكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف الموجود فيكون
حالا وهو المطلوب ورد بانا نختار انه موجود ولا يلزم التسلسل كل شئ انما يكون موجودا بانضمام امر زائد عليه
بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه لا بامر زائد عليه واعتبار عدم عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته و
نختار انه معدوم ولا يلزم اتصاف الشئ بنقيضه لان نقيضه العدم لا المعدوم فلا يكون هو هو وان قالوا
انه يتصف بنقيضه بالاشتقاق فمثله ليس بممنوع اذ كل صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه مثلا السواد فرد
من افراد اللاجسم لكن بالنسبة والاشتقاق لا بالمواطات والحمل والمثبتون للشيئية للمعدوم القائلون
انه ثابت دون الواسطة زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم وكلما له كون فله
تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكلما له تقرر في نفسه لا يلزم ان يكون له كون في
الاعيان وليس كلما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا
وقالوا في الاستدلال الاعدام متمايزة ولا يعقل التمايز بدون الثبوت فان التميز صفة ثابتة للمتميز
وهو المعدوم وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فيكون ثابتا وان الكلام في المعدوم الممكن والامكان
وصف ثبوتي لان الامتناع نقيضه وهو ليس ثابت لانه لو كان ثابتا لزم اتصاف الممتنع بالثبوت وهو محال
فيكون نقيضه ثابتا وهو الامكان والا لارتفع النقيضان وهو محال واذا كان الامكان ثابتا لزم ان يكون
الممكن المتصف به ثابتا وهو المطلوب والفرق بين امكانه لا ولا امكان له اى بين قولنا هذا الشئ
يتصف بالامكان سواء وجد ام لا وبين قولنا لا امكان له موجود اى ان الاول ممكن الوجود والثاني ممتنع الوجود
ولا يمكن الاتصاف بالامكان الا بعد ثبوت موصوفه فيثبت موصوفه ضرورة قلنا ان يريدان التميز
يقتضي الثبوت في العقل فمسلم والنزاع فيه وكذا الى وان لم يريدان التميز يقتضي الثبوت في العقل بل
في الخارج انتقض بالممتنعات لان تميز الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم

في ان واحد في مكانين وتمييز بين المركبات الخيالية كبحر من زيتون وجبل من لولو واعلام من ياقوت
و[illegible] من زبرجد فيلزم ان يكون هذه الاشياء كلها موجودات في الخارج قوله ثم كل من الوجود والعدم
تذييل لبحث الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين
الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا وبين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان
او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وقد يكون سلبا ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد الطرفين اي الموضوع
والمحمول هوية بحسب الذات ليصح الحكم بين هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية
وتغايرهما مفهوما ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات
والوجود يعني ان ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل [illegible]
علىحده بل يكون موجودا واحدا عينيا وصدق اي الحكم لا يكون بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرف
الحكم في الخارج كالحكم على الامور الذهنية ولا بمطابقته لما في الاذهان لانه قد ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع بل يكون بمطابقة ما في نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم واخبار المخبر وفسر المص ما في نفس الامر ناقلا عن بعضهم بما في العقل الفعال
واستدل بوجوه ثم اعترض فاجاب فان شئت تنقيحه فانظر في شرحه للمقاصد **فصل** لما فرغ عن بحث
الوجود شرع في بيان الماهية فقال ماهية الشيء ما به الشيء هو هو ويجاب عن السؤال بما هو يعني
اذا سئل عن حقيقة الشيء بلا ملاحظة قيد وشرط وصفة كان الجواب هو حتى اذا سئل عن طرفي النقيض مثل الاربعة
من حيث هي زوج او ليس بزوج كان الجواب سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليس من حيث
هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض قالوا فالماهية من حيث هي ليست الا هي فليست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات بمعنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها لا بمعنى
ان الماهية ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات ويوخذ بشرط شيء ويسمى المخلوطة
يعني اذا اخذت الماهية مع قيد زائد عليها تسمى بهذا الاسم ولا خفاء في وجودها في الخارج فان وجود الاشخاص
في الخارج بين وبشرط لا شيء واذا اخذت الماهية بشرط لا شيء اي بشرط ان لا تكون مقيدة باللواحق وتكون
مقيدة ويسمى المجردة وهي لا توجد عند القائلين بالوجود الذهني في الاذهان فضلا عن الاعيان لانه شرط
فيها تجردها عن جميع العوارض الذهنية والخارجية فلا يوجد في الذهن لان الوجود الذهني من العوارض
قال صاحب [illegible] ان كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ العوارض
الذهنية ما [illegible] لذلك الشيء عارضا وهذا اذا فرضنا وجوده في الذهن [illegible]

في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظ فيه وبعد وضوح الحق فلا يمنعك ان تسمي
الامور العارضة بالذات باللواحق الذهنية فافهم و يؤخذ المهية لا بشرط شيء اي مع قطع النظر عن المقارنة
بالعوارض والتجرد عنها وسميت مطلقة وهي اعم من المخلوطة والمجردة فيوجد لكونها نفسها اي المخلوطة
في الخارج ووجود الاخص مستلزم لوجود الاعم وصرح بعمومها من المخلوطة مع انها اعم منهما لان الغرض من هذا
البيان اثبات كونها موجودة لا جزء منها في الخارج لعدم التمائز فيه فلذا قلنا ان المطلق موجود في
الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه وانما ذلك اي التمائز المقتضي لانفكاك الوجود في العقل ثم اذا اعتبرت
الماهية المطلقة معروضة للكلية فهي الكلي الطبعي والمجموع المركب من العارض والمعروض يسمى بالكلي العقلي
والكلي الطبعي موجود في الخارج معناه انما يوجد منه المعروض مجردا عن العارض الذي هو الكلية وهي
الافراد اي المشخصات وما صدق عليه الكلي الطبعي وقد يقال يعني ان ما ذكر من اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها هو المشهور فيما بين المتاخرين قال ابن سينا قد تؤخذ الماهية بشرط لا شيء بان يتصور
معناه وحده بمعنى ان لا تزيد عليها كل ما يقارنها فلا تكون المعنى الاول مقولا على هذا المجموع حال المقارنة
بل جزءه ومادته فيكون مادة للمتشخص متقدمة عليه اي على ذلك المتشخص في الوجودين اي الذهني
والخارجي ثم لا خفاء في ان الماهية اما بسيطة اي لا يلتئم من عدة امور يجتمع او مركبة اي تلتئم من عدة امور مجتمعة
ولا خفاء في وجود الماهية المركبة يعني ان الضرورة قاضية بوجودها ولا بد من انتهائها الى البسيط
لانه لو لم ينته اليها يلزم التركيب من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان كل امر له حقيقة فان كانت
بسيطة فهو المطلوب وان كانت مركبة من امور فلكل حقيقة وهلم جرا فيتسلسل ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط واحتياج
بعض الاجزاء الى البعض في المركب الحقيقي وهو ما يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات كالمركب
من البسائط العنصرية والهيولى والصورة ضروري لا حاجة الى الاثبات بخلاف الاعتباري وهو ان يكون
هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يصرح بازائه اسم كالعشرة من الاحاد
والعسكر من افراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض بحسب الحقيقة ذهب المتكلمون الى ان الماهية بجعل
الجاعل مطلقا بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى نفيها والبعض الى ان المركبة
مجعولة دون البسائط ومن خالف في مجعولية الماهية كالجمهور من الفلاسفة اراد انها من لوازم
الوجود لا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان
الاحتياج الى الغير الذي هو معنى المجعولية من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل تركب لا يحتاج الى
الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد انها من لوازم الماهية المخلوطة ومرجعها

الى الهوية من خالف فيها اراد ان معنى المجعولية ان تحقق الماهية وثبوتها بجعل الجاعل والتحقق والحصول هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير تاثير للفاعل فيها وهذا معنى قوله انها من لوازم الوجود ككميات الجسم فانه يلزم وجود الجسم لا الماهية كزوجية الاربعة فان من تصور اربعة غير زوج لم يكن متصورا للاربعة قوله الا ان يريد انها من لوازم الوجود بل بغايرته فاحتياج الممكن الى العلة ضروري لم يقل احد من العقلاء ان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الجاعل **فصل** لما فرغ من تحقيق الماهية شرع في تفاصيلها بحسب العوارض فقال افراد النوع انما يتمايز بعوارض وبما تفيد الهذية يعني ان تصور الشي بوجه ما وان كان كافيا في الحكم عليه لكن خصوصيات الحكم ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم ويعبر عنها بالتشخص والتعين فرود في بيان ما هو المراد منهما بقوله فبعد تلخيص ان التشخيص التعين هو تلك الهذية اى الحقيقة التشخصية التي تحصل عند العوارض او ما يفيدها اى تلك الهذية او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة اى كون حصة النوع بهذه الحيثية او عدم قبوله اى الفرد لذلك اى الشركة وان العدمي اى بعد تلخيص ان معنى العدمي هو المعدوم او العدم المضاف وانما يقيد بالمضاف لان العدم المطلق لا تميز فيه اصلا فكيف يميز غيره وهو سواء كان مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب معه كعدم قبول الشركة او ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشي بحيث لا يقبل الشركة وان الوجودي بخلافه منها الموجود والوجود المضاف او ما لا يدخل في مفهومه العدم وبعد تلخيص ان المراد بالحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر كما هو من غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري بخلافه اى ما لا ثبوت له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفا متصفا به في نفس الامر لا مكان لا يشتبه عليك متعلق للظرف المقدم وهو قوله وبعد ان التعين وجودي كما ذهب الحكماء لانه جز المعين الموجود وجزء الموجود موجود او عدمي كما ذهب اليه المتكلمون قالوا انه عدمي لانه لو كان وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور وحقيقي استدلال القائل بالحقيقي عين استدلال القائل بالوجودي او اعتباري لانه لو ... في الخارج لزم تعين آخر فتسلسل ولا يشتبه عليك انه اى ذلك التشخص مستند الى الفاعل المختار كما هو الحق من ان ارادته تقتضي اختصاصا من كل مادة تشخص مناسب لها او الى الوجود الخارجي كما قال بعضهم انا نقطع بان التعين عند الوجود الخارجي [illegible] بحسب اعداد او الى [illegible] كما [illegible] الماهية [illegible] ان التعين [illegible] بنفسه [illegible] الواجب [illegible] قال بعض الحكماء المقتضي الماهية [illegible] في تشخصها وهو ممنوع [illegible] التشخص [illegible] الى [illegible] من [illegible] بحسب [illegible] **فصل** [illegible] الوجود [illegible]

والامتناع والامكان معقولات اي امور عقلية لا وجود لها في الخارج لان الوجوب مثلا لو كان موجودا
لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان جائز الوجود والعدم فلم يبق الواجب واجبا وهو محال لما يلزم من الانقلاب
الممتنع والواجب الى الوجوب فينقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة وهو ممنوع وكذا الامكان تحصل
من نسبة المفهوم الى هل البسيطة التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه او المركبة التي يطلب بها وجود شيء لشيء
فاذا انسب المفهوم الى وجود في نفسه او وجوده لآخر حصل في العقل معان ان الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشيء قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود وقد يمكن كما في قولنا
الانسان موجود ولذا قال المص ولا خفاء ان تصورها اي تصور هذه المعاني المذكورة ضروري حاصل لمن يمارس
طرف الاكتساب والتعريف اي تعريف الوجوب بمثل ضرورة الوجود كاستحالة العدم وتعريف الامتناع بمثل
ضرورة العدم كاقتضائه وتعريف الامكان بانه لا ضرورة فيهما اي الوجود والعدم لفظي اذ لو كان هذه التعريفات
لافادة التصورات لكان دورا ظاهرا وينقسم كل من الاولين اي الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري اي كل
منهما قد يكون بالذات وقد يكون بالغير والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجوب محمولا او رابطة بين الموضوع
والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته اي نظرا الى ذات الموضوع وهو الله تعالى
او لشيء آخر كالزوجية للاربعة وممتنع الوجود لذاته اي نظرا الى ذات الموضوع كشريك الباري او لشيء
آخر كفردية للاربعة وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان
وضرورة الطرف الآخر وهو الامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم او سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع
ويعم الامكان الخاص وضرورة الطرف الآخر وهو الوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود ويسمى بالامكان
العام لعمومه الخاص وضرورة الطرف الآخر كما مر وقد يوخذ الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء
في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لانه كلما كان [illegible] الخلو عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك يكون
في المستقبل اذ لا يعلم فيه الوجود والعدم بخلاف الماضي فانه قد تحقق فيه ما تحقق ويسمى الامكان الاستقبالي نظرا الى
امكان حدوث الوجود وقد يوخذ بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط والاسباب بحيث لا ينتهي
الى الوجوب الحاصل عند تمام العلة تهيؤا اشتدادا قوة وشدة وضعفا بحسب الضرب من الحصول والبعد عنه كما
الكائنة للجنين ثم المضغة وكذا الى ان [illegible] هذا الامكان يتغير لانه يتغير بحسب حدوث الاسباب والشرائط يوجد
[illegible] الشيء بالفعل [illegible] الاستعدادي وهذا مراد من قال كل حادث يفتقر الى مادة تكون محلا
[illegible] ان العلة الحادث [illegible] ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم لا لكان
[illegible] حادث [illegible] شرط حادث فيكون [illegible]

وخارجًا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة من غير اجتماع في الوجود كالاوضاع الفلكية بالحركات ويحدث بحسبها
الحوادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي استعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث
ولا امرا منفصلا بل متعلقا به هو المعنى بالمادة ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وهي الزمان اذ الاستعدادات
المتعاقبة لا يتصور الا بالزمان وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى بالامكان الاستعدادي ليس كذلك
ثم احتياج الممكن الى المؤثر والامتناع ترجيح احد طرفيه بلا مرجح ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة الطرفين
والنسبة ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا ترى ان الصبي لا يقبل ان احدى كفتي الميزان ترجحت بلا سبب
بل هو مركوز في طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا غير ترجيح المختار احد المتساويين
بلا مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجائع ياكل احد الرغيفين جواب عن
سوال مقدر تقديره ان الحكم بضرورة امتناع ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ممنوع لانا نشاهد ان الله تعالى اخلق
العالم في وقت دون سائر الاوقات بلا مرجح وان الهارب يسلك احد الطريقين بلا مرجح وان الجائع ياكل احد الرغيفين
الى غير ذلك فاجاب بان هذا من ترجيح المختار احد المتساويين بالارادة من غير مرجح آخر ونحن لا نقول بامتناعه فاين الضرورة
وهذا غير وقوع الممكن بلا سبب فتامل فان قيل لو احتاج الممكن الى مؤثر فالتاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال
العدم جمع النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر
لا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل كما في القابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بهذا السواد والمحوج للممكن الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث فيه خلاف قال الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكان وعند القدماء المتكلمين الحدوث ولكل جهة
واستدل الفرقة الاولى ان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى امكانه حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ الموجود والعدم بالنظر الى ذاته كما هو معنى الامكان حكم ان وجوده
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم الذي هو الحدوث اولا والثانية بان العقل
اذا لاحظ كون الشئ مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه عن العدم الى الوجود واعترض بانه لو كان علة الاحتياج
المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن الحادث لزم احتياجه حالة البقاء لدوام العلة المعلول ودوام
العلة واللازم باطل لان التاثير حال البقاء ان كان في نفس الوجود وانه حاصل قبله لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل آخر
امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر تاثيرا موجبًا للباقي الذي هو المتصف بذلك الموجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر
فلا يكون موثرا في الباقي فاجاب المص بقوله ومعنى الاحتياج حال البقاء توقف الوجود والعدم او استمراره على
... ها ان الممكن في الوجود ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
... يم له ذلك الاتصاف فافهم ولا يعقل للممكن اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء ذاته للوجود

او العدم ولا يبلغ ذلك الاقتضاء الى حد الرجحان لانه لو نقضي اقتضاء الذات الى رجحان احد الطرفين لكان
ذلك لا محالة وهي اي هذه الاولوية الغير المقتضية الى الرجحان ايضا منتفية والا اي وان لم تكن منتفية
لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه اي استلزام تحقق انتفاء الاولوية الذاتية وما بالذات لا يزول بالغير
ثم لا يكفي في وقوع الممكن مجرد الاولوية بل لا بد من الانتهاء الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير فلزم ان يكون وجود
الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجيح بلا مرجح وهذا وجوب سابق
وحين الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار والثلثة اي الوجوب والامكان والامتناع بل كلما يوصف اي فرد يفرض منه بمفهومه اي نفرض
بمفهوم كل واحد من الثلثة كالعدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية
لا تحقق لها في الخارج والا اي وان لم تكن امورا عقلية بل امور متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموضوعات
لزم التسلسل لا خفاء في ان الامتناع عقلي لانه صفة لا ثبوت له في الخارج والوجوب ايضا كذلك لانه لو كان له وجود
لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان ممكنا لزم كون الواجب ممكن وهو محال ولو كان واجبا لكان له وجوب وننقل الكلام اليه
فيتسلسل كما مر وكذا الامكان لانه لو وجد لكان اما واجبا او ممكنا فلو كان الاول لزم اتصاف الممكن بالوجوب ولو كان الثاني
فننقل الكلام اليه فيتسلسل وكذا القدم فانه لو وجد فرد لوجد النوع في ذلك الفرد ولوجب اتصافه بذلك النوع ويتسلسل والا لاتصف
بالحدوث فيلزم المحذور السابق وكذا الحدوث فانه لو وجد منه لاتصف بالحدوث فلزم التسلسل والا لاتصف بالقدم فيكون
الحدوث قديما وهو ممنوع وكذا البقاء فانه لو وجد فرد منه لاتصف الحدوث بالبقاء فيتسلسل والا لاتصف بالفناء فلا يكون
الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة وكذا الوحدة فانها لو وجدت لكان لها وحدة والتعين
فانه لو وجد لكان له تعين وكذا الوجود فانه لو وجد لكان له وجود فيتسلسل ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج مثل
الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا عقل اي اذا نسبه العقل مستندا الى الوجود لزم ان يكون في العقل معقول
هو الوجوب وكذا الكلام في البواقي مثل قولنا الانسان ممكن معناه انه اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو
الامكان وعلى هذا فقس البواقي **فصل** القدم الحقيقي ينقسم الى قسمين الاول ما اعتبر فيه عدم المسبوقية بالغير مطلقا
عدما كان او غيره وهو القدم الذاتي او خص عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني والاول اخص من الثاني
ويستغني عن ذكر الاضافي لانه يعلم بالمقايسة وهو كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من غيره وهو اعم منهما
الحدوث بخلافه فالذاتي ما استند وجوده الى غير ذاته والزماني ما كان وجوده مسبوقا بالعدم بالزمان وهذان القسمان
للحدوث الحقيقي والاول هنا اعم من الثاني والحدوث الاضافي كون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود آخر وهو اخص
من الحقيقي ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا عند اهل الحق وعند الكرامية صفاته تعالى حادثة

وذهبت المعتزلة الى نفي الصفات وقد بالغوا في التوحيد وقالوا لا قديم سوى الله تعالى ولزم المعتزلة القائلين بالحال
قديم كثير من الاحوال فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل
مع الذات وعند الفلاسفة كثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك ولا يستند القديم الى القادر المختار
اي لا يكون اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم لان ايجاد المختار الشيء لا يكون الا بالقصد والقصد الى الايجاد نفاذ
العدم اذ لا يتصور ايجاد الموجود ضرورة ولا يمكن عدمه اي عدم القديم لكونه اما واجبا لذاته وامتناع عدمه ظاهر او
ممكنا مستندا اليه ايجابا اي بطريق الايجاب ابتداء كمعلوله الاول او انتهاء كالثاني والثالث لامتناع التسلسل **خاتمة**
التقدم والتاخر والمعتبر يكون بالعلية وهو ما يكون المتقدم مؤثرا في المتاخر كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح او بالطبع
وهو بالعين كذلك كتقدم الجزء على الكل او بالزمان وهو عدم الاجتماع فيه كتقدم الاب على الابن او بالشرف وهو ما يكون التقدم
فيه بالنظر الى كمال المتقدم كتقدم العالم على المتعلم او بالرتبة لحسيتها بان يكون الحكم بالترتيب والتقديم ماخوذا من الحس او العقلية
بان يكون ذلك بحسب العقل وكل منهما يكون وضعا وطبعا فيصير الاقسام اربعة الحسية الوضعية كتقدم الامام على الماموم والحسية
الطبعية كتقدم الراس على الرقبة والعقلية الوضعية كتقدم بعض مسائل العلم على البعض والعقلية الطبعية كتقدم الجنس على النوع
او يكون بالذات كما في اجزاء الزمان فسبق العدم المعتبر في الحدوث على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان بل يكون سبقه وتقدمه من احد ما ذكر غير الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له اي للحادث الموجود
بتاثير القديم امكان استعدادي كما هو راي الفلاسفة ليلزم قدم مادة له فيقولون كل حادث مسبوق بمادة قديمة تكون محلا
لتعاقب الاستعدادات ليصح استناد القديم الى الحادث ونحن نقول القديم مختار يوجد الحادث متى شاء **فصل الوحدة و**
الكثرة من المعاني الواضحة يعني انها من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وان تصورهما بديهي فلا يعرفان
الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام ومقوليتهما اي هذه المعاني على معروضاتها لا يكون الا بالتشكيك
لان بعض هذا الاقسام اولى بالوحدة والكثرة كالواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع مثلا والضد ان معروض الوحدة ليس معروض
الكثرة وقد يتحد معروضهما فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا
فيكون جهة الوحدة اما مقومة بمعنى كونه ذاتية لجهة الكثيرة او عارضة لها او لا يكون ذاتية ولا عرضية للكثرة
ويسمى منتسبة وفي المواقف ويسمى بالنسبة وجهة الوحدة اما في وصف ذاتي او عرضي فان كان الاول يسمى الوحدة في الجنس
مجانسة وفي النوع مماثلة فاذا قيل متماثلان كان المعنى انهما متفقان في الماهية النوعية فان كان الثاني وهو
في الكم عددا كان او مقدارا تسمى مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر
وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرفا احدهما على طرف الآخر وفي وضعه كالاجزاء على
الشخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة وكذا اتحاد الاثنين خلافا لما هتين

ان كانا من نوعين او الهوتين ان كانا فردين من نوع ذاتي لا يزول ليس باوضح من المدعى الذي هو امتناع
الاتحاد اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين والاستدلال بانهما
بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان او معدومان وكان هذا فنا بهما او مختلفان بان بقي احدهما فقط دون الآخر
وكان فنا احدهما وبقاء الآخر وايا ما كان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الصادرين واحدا فلم يكن التفصي عن الاشكال الا بدعوى الضرورة بعدم الاتحاد فيكونان غيرين والغيرة عند الجمهور
نقيض الهو هو فالجزء والكل غيران وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره
لانه لا يجوز وجود الكل بدون الجزء ولا هو عين الجزء وكذا الموصوف مع الصفة لا هو ولا غيره والى هذا المعنى الذي
ذكرنا للغيرين ذهب مشايخنا ويعضده العرف واللغة ولذا يصح ان يقال ما في الدار غير زيد ولا غيره لغة وعرفا
مع ان فيها اي في الدار الاجزاء والصفات الغير المحمولة فليس المعنى انه اي الجزء او الوصف لا هو بحسب المفهوم
ولا غيره بحسب الوجود بل هو بحسب المفهوم والوجود واحد لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد
من زيد وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمولات كالعالم والقادر ولما ذهب اليه حكماء الوقف انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الهوية وتقسيم الاثنان الى مثلين والتماثل الاشتراك في صفات النفس والمراد بصفات النفس ما لا
يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية ويلزمه الاشتراك فيما يجب ويمتنع ولذا يسد كل منهما مسد الآخر
في احكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا واختلف في لزوم تغايرهما في المثلين اما في الصفتين فمنهم من قال ليسا متخالفين
ولا متماثلين لان التماثل والاختلاف بين شيئين يستدعي متغايرة ولا تغاير في صفات الله تعالى فكذا في غيرها وقال القاضي
لا حاجة في التماثل والتخالف الى التغاير وامتناع اجتماعهما ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما لا يجتمعان واكثر المعتزلة الى جواز
اجتماعهما مطلقا والى ضدين والتضاد كون المعنيين اي العرضين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما وهذا احتراز عن الاعراض
المختلفة التي يجوز اجتماعها كالسواد والحلاوة وقوله لذاتيهما احتراز عن العلم بحركة الشيء وسكونه معا فان العالمين وان تعذر
اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما وقوله في محل واحد احتراز عن السواد في محل والبياض في محل
آخر فانه لا تضاد بينهما من جهة هذا احتراز عن الصغر والكبر ونحوهما بالنسبة الى الشيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل
واحد وعند الفلاسفة كل اثنين غيران يعني ان ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها راي المتكلمين واما على راي الفلاسفة
فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين غيران فالغيرية تتلو الاثنينية بان كانت حقيقية او اعتبارية كانت
اعتبارية فالمتغايران ان اشتركا في تمام الماهية كاشتراك زيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا اي وان لم يشتركا
فيهما فمتخالفان وهما اي المتخالفان كالسواد والبياض متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فيخرج امتناع الاجتماع في محل واحد خرج مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وقيد ... الزمان فمشترك

في الاقسام ويفيد وحدة الجهة احترازعن خروج مثل الصغر والكبر فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما الا عند اعتبار وحدة
الجهة فان كانا اي الاثنين المذكورين موجودين فان كان تعقل كل بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا -
اي وان لم يكن تعقل كل كذلك فمتضادان كالسواد والبياض وان كان واحدهما عدميا فان يقيد بكون الموضوع
مستعدا قابلا للوجود بحسب شخصه كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم
... عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر فملكة وعدم اي فهما متقابلان تقابل عدم وملكة والا اي وان لم
يعتبر ذلك فتقابل ايجاب وسلب وقد يشترط في التضاد ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف
البياض والصفرة ويخص هذا المقيد باسم الحقيقي والاول المطلق بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عموم الفلاسفة
ويخص في الملكة والعدم سلب الوجودي عما هو من شانه في ذلك الوقت وهو الاستعداد الوجودي في ذلك
الوقت كعدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا كالانسان لا الحجر ويخص هذا المقيد باسم المشهوري والاول
بالحقيقي وكل منهما المطلق اعم من المقيد ولا تقابل بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعهما وذلك لان الوحدة
الطارية اذا عرضت تطلب الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا ابطلت الوحدات بطل موضوع الكثرة فان موضوعها
هي الوحدات ولابد في كل متقابلين ان يكون موضوعهما واحدا وتقوم احدهما بالآخر ظاهر هذه العبارة مشعر بان التقوم
من الجانبين ثابت وان تقوم الوحدة للكثرة بين وتقوم الكثرة للوحدة غير متصور نحن اثبت فعليه البيان **فصل**
في لواحق الوجود والماهية العلية وهي ما يحتاج اليه الشيء وهو المعلول وهذا ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الاعيان والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة وهي ان كانت داخلة فيه اي في الشيء الذي هو المعلول اي يكون جزء
ماهيته فوجوب ذلك الشيء المعلول معها اي مع تلك العلة اما بالفعل كالهيئة السرير فتسمى هذه علة صورية او كان
وجوب ذلك الشيء بتلك العلة بالقوة فتسمى علة مادية كالخشب للسرير ولها اسماء أخر متعددة باعتبارات مختلفة
وقابل وهيولى وعنصر واسطقس وان كانت خارجة عن ذلك الشيء فالشيء اما بها اي بتأثيرها ففاعلية كالنجار للسرير
او لها اي لاجلها فغائية ويخص الاوليان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته والاخريان باسم علة الوجود
ولان الشيء يفتقر اليهما في الوجود كذا ذكره المص في المقاصد الكلام طويل الذيل ومرجع الشروط التي تعتبر في وجود
المعلول والآلات التي بها يحصل الى الفاعل وجميع ما يتوقف على الشيء في ماهيته ووجوده فقط تسمى علة تامة
وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى ان العلة التامة قد تكون وحدها علة
فاعلية كالفاعل الذي صدر عنه البسيط وعند تمام الفاعل يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة وزوال المانع بل
يجب وجود المعلول لامتناع الترجيح بلا مرجح اذ لو جاز عدمه عند تحقق جميع هذه الاشياء لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح وبالعكس يعني انه اذا ثبت كلما وجدت العلة المؤثرة وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض كلما انتفى المعلول

انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها لكون الاحتياج الى العلة من لوازم الامكان كما ثبت ان الممكن محتاج
الى العلة فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة ولما اعترض ان ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل
لما نشاهد من بقاء سخونة الماء بعد فناء النار وغير ذلك اشار الى الجواب بقوله ووجوده اي المعلول مع انعدامها اي العلة
انما يتصور في المعدات كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثر في الوجود وقد
يعتبر المؤثر الذي يفيد وجود الشيء في البقاء ايضا من غير افتقار الى امر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل مع نهاره ووحدة
المعلول بالشخص يوجب وحدة الفاعل يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين لامتناع الاحتياج
والاستغناء معا اي لو علل الواحد بعلتين مستقلتين لكان محتاجا الى كل واحدة منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له مستغنيا
عن كل واحدة منهما بالقياس الى الآخرى لان كل واحدة في ايجاد المعلول والتاثير فيه لا يحتاج الى الآخرى فيكون المعلول
مستغنيا بالنظر الى كل واحد ولا عكس يعني ان تعدد المعلول لا يوجب تعدد العلة لاستناد الكل اي جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى الى الواجب تعالى ابتداء اي بلا واسطة مع كونه تعالى منزها عن التركيب والاستدلال على اثبات
استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الا واحد والثاني
وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا لزم اتحاد السلسلة اي سلسلة الموجودات والعلية فيما بين كل شيئين فرضا ان
يكون احدهما علة للآخر والآخر معلول له وهذا ظاهر البطلان ضعيف لانه انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدة
الذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول شيء واحد الى آخر السلسلة وكلاهما باطل
تمسك المخالف اي الفلاسفة النافون الاستناد الكثير الى الواحد البسيط بانه لو صدر عنه شيئان فمصدريته
لهذا غير مصدريته لذاك لانهما مفهومان متغايران فلا يكون نفسه فان دخل شيء منهما فيه تركب المفروض
انه بسيط والا اي وان لم يدخل فيه بل يكون خارجا لازما فيكون له صدور عنه وننقل الكلام الى مصدريته ويتسلسل
ورد بانها اي المصدرية اعتبار عقلي لا وجود لها في الخارج ولا يحتاج الى علة توجدها فلا يتسلسل وان سلمنا تسلسلها
فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع مع انه يرد مثل هذا على صدور الواحد منه ايضا لان عليته للشيء مفهوم مغاير
لذات العلة بحسب التعقل ضرورة نسبته له الى المعلول فيلزم التركب وقولهم في الاستدلال المراد انه كلما تكثر
المعلول تكثر الفاعل ولو كان ذلك التكثر بالحيثية ضرورة فاعليته لهذا غير فاعليته لذاك واذا كان تكثر
المعلول مستلزما لتكثر العلة والفاعل كان وحدة الفاعل مستلزما لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد شيئا لانا قد
اثبتنا ان تعدد الاعتبارات لا يقدح في بساطة الذات ولا يوافق ما بنوا المسائل عليه من امتناع تعدد جهات البسيط
لان ذلك بحسب الذات وهذا بحسب الاعتبار ومن ان الفاعل لا يكون قابلا اي لا يكون مصدرا للاثر وقابلا من جهة
واحدة واما بحسب الجهات فيجوز فلما جوزوا التعدد فيه بحسب الجهات فلم لا يكون فيما نحن بصدده كذلك الفعل والقبول

اثران متغايران فلا يكونان في شيء واحد من جهة واحدة وقد يستدل على عدم اجتماع القابل والفاعل بان نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فهما متغايران نسبة فلا يجتمعان ويرد بعد
التسليم يعني سلمنا ان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان فلا يجدي نفعا لان المراد بالامكان الامكان العام
وهو لا ينافي الوجوب وان اريد به الامكان الخاص فمردود ايضا بانه لا امتناع في اتصاف الشيء الواحد بالوجوب
واللاوجوب بجهتين مختلفتين يعني يكون الشيء واجبا من حيث كونه فاعلا وغير واجب من حيث كونه قابلا **فصل**
يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى يعني القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون
للقوى الجسمانية تاثيرا ولا يشترطون في خلق الافعال المترتبة عليها وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة و
عذاب الجحيم وقالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة فان الحركة مثلا اما ان يكون واقعة في زمان اولا فان كان
الاول يمكن ان يوجد زمان اقل منه لان كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة لان الحركة منطبقة على المسافة لكونها عبارة
عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة والمنطبق على المنقسم منقسم والعدة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب ان يكون هذا الفعل في زمان متناه والعدة اي يلزم تناهيها
في عدد متناه كرماة تختلف عدد رميهم ومعلوم ان التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل لان الحركة
القسري يختلف باختلاف القابل مثل قوة الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول بان
يفرض قاسر حركهما بقوة واحدة تكون بين الحركتين تفاوت النسبة فلا يكون الا باختلاف القابل ولان التحريك
الطبعي يختلف باختلاف الفاعل وذلك لان قوة نصف الجسم في التحريك الطبعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك فالقابلان
اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبعي اعني
القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون
التفاوت بين اثرهما كذلك اذ لا تفاوت في الاثر الا باعتبار تفاوت المؤثرين فاذا فرض في حركتهما الاتحاد في المبدأ
المفروض تفاوت الجانب الاخر ولزم التناهي ورد بعد تسليم التاثير يعني ان هذا الدليل مبني على ان القوة مؤثرة
في التحريك وهو غير مسلم فان الحوادث كلها مستندة الى الله ولو سلم يكون مردودا ايضا بانه انما يتم لو كانت القوة بقدر
الجسم فهو ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة **فصل** يستحيل الدور
وهو توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه اي على ذلك الشيء وذلك اما ان يكون بمرتبة ان كان بين اثنين او بمراتب
ان كان بين ما فوق الاثنين والموقوف عليه العلة والموقوف المعلول والعلة مقدمة على المعلول لان امتناع تقدم الشيء
على نفسه ضروري ويلزم ذلك في الدور مثلا اذا فرض ان آ موقوف على ب وب موقوف على آ فالباء يكون علة لا فيكون مقدما بمرتبة
عليه واذا كان علة الباء آ كان مقدما على نفسه بمرتبتين وهو محال ويستحيل التسلسل وهو تراقي معروض العلية والمعلولية

لا الى نهاية بان يكون كلما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية بوجوه خمسة اشار الى الاول
بقوله لان الموثر المستقل بالجملة اي جملة الممكنات التي لا تتناهى ليس نفسها لانه يلزم ان يكون موجدا قبل وجود نفسه
ولانه لا اتحاد بين العلة والمعلول ولا جزء منها للدور لانه اذا كان جزءا يلزم ان يكون موجدا لنفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه
بل يكون خارجا واجبا يوجب شيئا من الجملة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير العلة كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع
شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك الخارج علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة للمجموع موجدة لجزء من اجزاء
السلسلة لا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وعدم استناد ذلك الجزء الى علة واخلة في السلسلة خلاف المفروض فينقطع السلسلة
ولانا نفصل من التي السلسلة الغير المتناهية التي من المعلول والعلة جملة ينقصان واحد ونطبق بين الجملتين احديهما السلسلة
التامة والاخرى الجملة الحاصلة بنقصان واحد فان وقع بازاء كل جزء من التام جزء من الناقص لزم تساوي الكل و
الجزء والا انقطعت الناقصة فتناهت التامة وهو المطلوب هذا هو الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق ولانها
اي السلسلة هذا هو الوجه الثالث لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها اي تلك السلسلة على علة محض تحقيقا
للتكافؤ لانه يبطل المساواة بينهما واللازم باطل فالتسلسل الملزوم مثله ولا نطبق له بين سلسلتي وصفي العليات و
المعلوليات التي فيما فوق المعلول المحض وهو المعلول الاخير فيلزم بضرورة سبق العلة بعد التطبيق زيادة العلية
التي هو علة محض فيتناهيان اي وصفي العليات والمعلوليات لان الزيادة بعد التطبيق يوجب تناهي المنطبقين هذا هو الرابع
ولانها اي السلسلة المفروضة ان انقسمت بمتساويين فزوج والا اي وان لم ينقسم بمتساويين ففرد وكل منهما
اي الزوج والفرد اقل من الواحد فما بعده وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا فيتناهى السلسلة
خاتمة فقد يقال الصورة بالاشتراك بمعنى غير ما سبق في العلل الاربعة لكل هيئة في قابل واحد بالذات
او باعتبار اي في امر قابل له وحده بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة ايضا بالاشتراك لمحلها اي المحل لتلك الهيئة
كالبياض والجسم الاول الصورة والثاني المادة وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الآخر وقد يقال الغاية
كذلك لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له اي الفاعل مرجع الضمير يفهم بقرينة السياق جهة علية واحتياج من الفعل
اليه بل والفعل يكن للفاعل قصد واختيار من هذه الفعل الى الغاية اصلا وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات
الاتفاقيات غايات ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن
هو السبب العادي يعني ان التاثير والتاثر في الممكنات انما هو على راي من جعلها موثرات واما عند القائلين باستناد
الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن عندهم انه جرى العادة ان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب هذا الممكن وا

اعلم ولما فرغ المص من الامور العامة شرع في الاعراض فقال -

الباب الثاني في الاعراض فيه مباحث ستة المبحث الاول وصدر المبحث الاول التقسيم الموجود لبنيانه

الباب الثاني

الى بيان اقسام الاعراض فعند المتكلمين الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم والقديم عندنا هو الواجب تعالى وصفاته
لما يجيء والا اى وان سبق بالعدم فحادث فان تحيز الحادث بذاته فجوهر او بتبعية اى بان يكون حالا فى المتحيز
بالذات فعرض وما لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز بالذات فلم يعدوه من اقسام الموجود ولم يثبت وجوده عندهم
والعرض اما مختص بالحى كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اى الاحساسات
بالحواس الظاهرة والباطنة او غير مختص كالاكوان وهى اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات
وهى المدركات بالحواس الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس والفلاسفة قالوا الموجود ان كان وجوده لذاته
بمعنى انه لا يفتقر فى وجوده الى شئ اصلا فواجب والا اى وان لم يكن وجوده لذاته بل يحتاج الى الغير فممكن وهو ان استغنى
عن محل يقومه ويسمى ذلك المحل الموضوع فجوهر والا اى وان لم يستغن عن محل بل يحتاج اليه فى الوجود فعرض
واجناسه اى اجناسه العالية الشاملة للاعراض المندرجة تحتها عند الحكماء بحكم الاستقراء تسعة وعاشرها الجوهر
ويسمونها المقولات العشرة ولم يذكروا فى الحصر ما يصلح للاعتماد بل نقل الانتشار يسهل الاستقراء فقيل العرض اما
ان يقبل القسمة لذاته او لا الاول الكم والثانى اما ان يقتضى النسبة لذاته او لا والثانى هو الكيف وهو عرض
لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضى النسبة لذاته والاول هو ما يقتضى النسبة اى مفهومه معقول بالقياس الى الغير وهو النسبة
واقسامه سبعة الاول الاين وهو التحيز فى المكان والثانى المتى وهو الحصول فى الزمان او فى طرفه وهو الآن والثالث
الوضع وهى هيئة تعرض للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والرابع الملك وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به
وينتقل بانتقاله والخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة يعنى نسبة تعقل بالقياس الى الآخرى والسادس ان يفعل وهو
تاثير الشئ فى غيره اثرا غير قار الذات بل يتجدد ما دام مؤثرا والسابع ان ينفعل وهو تأثر الشئ اى قبول الاثر وامتناع
قيام العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات كالبياض للجسم او بالاجتماع كوحدة القائمة بالعشرة
وجبوة البينة ضرورى لا يحتاج الى برهان وتنبيه بانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص وذلك لان العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة ويكون موضوعه الذى هو محل العرض جزء العلة
المستقلة التى يكون هذا الموضوع جزءها غير العلة المستقلة التى يكون الموضوع الآخر جزءها فيجتمع علتان مستقلتان
على العرض الواحد بالشخص والاول هو امتناع قيام العرض بنفسه لا يحتاج الى تنبيه ايضا واعلم ان قدماء الفلاسفة القائلين
بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب من الاضافات المتشابهة بالطرفين وقالوا المضافان ان قام
بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما فلزم قيام
العرض الواحد بمحلين فاشار المص الى الرد بقوله والعرض فى مثل القرب والجوار والتاليف متعدد وقرب هذا
وان شاركه فى الحقيقة النوعية ويستحيل انتقاله اى انتقال العرض من محله لان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله

لانه ليس مستقل الوجود فيكون فى نفسه والا عن ذلك المحل والا لوجوده فى نفسه ولان تشخصه لتشخص العرض المعين ليس
بماهيته ولا لانحصار نوعه فى شخصه ولا للمنفصل لان نسبته الى الكل سواء فلا يكون الا لمحله وقد يتوهم من حدوث
المثل فى المجاور انه انتقال كما يوجد من مجاورة النار الحرارة ومن المسك الرائحة وليس كذلك بل هو حدوث الفاعل
المختار عندنا ولحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة من المبدأ عندهم وفى جواز قيامه اى العرض بالعرض خلاف مبنى على
الاختلاف فى معنى القيام فمن قال انه التبعية فى التحيز منع قيام العرض بالعرض لان ما يقوم به العرض يجب ان يكون
متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تبعا له فى التحيز والتحيز ليس الا للجوهر او الاختصاص الناعت اى من قال معنى قيام العرض
بالعرض اختصاص الشىء بالشىء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به جوز كما فى اختصاص البياض بالجسم وهو الفلاسفة والجمهور
من المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه اى العرض وهو ما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض
لفلان امر وهذا امر عارض اى ليس باصلية ينبئ عن ذلك اى عن عدم البقاء ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به
اى بالعرض ضرورة كونه صفة له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض كما مر ولانه لو كان باقيا يستلزم امتناع
زواله اصلا لانه لو امكن زواله لكان حادثا وذلك الحدوث اما بنفسه فيمتنع وجوده ضرورة لان ما يقتضى الذات
عدمه لا يوجد اصلا او بزوال شرط من شرائط الوجود وننقل الكلام الى زوال ذلك الشرط فيتسلسل او يكون حدوث
الزوال بطريان ضده فيه وهو فلان حدوث الضد فى ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم
يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان
الضد الثانى موقوف على الاخر معلل به او يكون حدوث الزوال بفاعل مختار ولا بد له من اثر فيصير النفى المحض اثرا
الكل ضعيف اما الاول فلان العرض فى شىء انما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر واما الثانى
فانا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتبارى يجوز ان يتصف به العرض وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض
واما الثالث فانا نختار ان حدوث الزوال يكون بنفسه وقوله فيمتنع الوجود ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم فى الزمان الثالث او الرابع
دون الثانى فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يمتنع **المبحث الثانى الكم** قدمه على ما ثبت من المقولات لكونه اعم
فان احد قسميه اعنى العدد يعم المجردات عرض يقبل القسمة لذاته والقسمة تطلق على معنيين الفعلية وهى الفصل والفك
وهى بمعنى فرض شىء غير شىء وهو من خواص الكم فهو اى الكم منفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك قدم المنفصل للاختصار
وهو العدد لا غير فانك اذا اسقطت من العشرة الى السادس انتهى اليه الستة وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى العشرة الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط ومتصل ان كان بين اجزائه
حد مشترك كالمقدار فان اى جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء اخر فهو باعتبار بذاته لجزء باعتبار هو
اى الكم المتصل فان كان غير قار اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة فى الوجود فهو الزمان والا اى وان لم يكن غير قار فيكون قارا

اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فهو مقدار فان انقسم المقدار في جهة واحدة فهو خط او في جهتين فهو سطح او في الجهات
الثلث فهو جسم تعليمي وهذا اتم المقادير قال في شرح المقاصد الجوهر المتحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي
وقد يوخذ الجسم التعليمي مع اضافة امر الى آخر كالمفروض اولا فيسمى الطول والمفروض ثانيا المقاطع الدوال على زوايا قوائم
يسمى العرض والمفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك يسمى العمق وعند المتكلمين الجسم التعليمي امر اعتباري يعني انهم انكروا العدد
الذي هو الكم المنفصل لانهم قالوا ان العدد هو الكثرة المركبة من الوحدات والوحدة عدمية فعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة و
انكروا المقادير ايضا وقالوا المقادير جواهر مجتمعة لان تركب الجسم عندهم من جزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فلا اتصال بين اجزاء
التي تركب الجسم منها فكيف يسلم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم منها خط
مشترك بهايات وانقطاعات يعني لو سلمنا ان المقادير ليست جواهر فهي امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
والنقطة للخط ولا يثبت للجسم التعليمي لو ثبت فالمتالف من العدمي عدمي وانكروا وجود الزمان ايضا وقالوا الزمان امر وهمي لانه
لو كان موجودا لكان هو الماضي او المستقبل او الحال والاول باطلان اذ لا وجود للماضي والمستقبل وكذا وجود الحاضر لانه
لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو محال ضرورة امتناع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم اذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا
الكلام في الجزء الثاني الذي يحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينا ما ماضيا
كان او مستقبلا فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى كذا قرر المص فهو يستلزم وجود الجزء والحكماء لا يقولون به ولان تقدم اجزائه اي الزمان ليس
تقدما بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود فلا يكون الا بالزمان فيكون للزمان
زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض
اجزائه على بعض فتسلسل ولانه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده اي الوجود لكونه اي البعدية زمانيا لان المتاخر لا يجامع
مع المتقدم فلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا اي ليس في سبيل التقدم والتاخر الذي فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه
ليس بذاتي واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع تركبه من اجزاء متتالية ونقضية ورد الاستدلال الاول هو قوله
اذ لا وجود للماضي الخ بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا يعني ان عدم وجود الماضي والمستقبل في الحال لا
يستلزم مطلق العدم ولا نسلمه اذ لا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون وللمستقبل الا ما هو بصدد الكون ورد الاستدلال الثاني
وهو قوله ولان تقدم الخ بان التقدم اي تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض تقدما بالذات قال المص في شرح المقاصد انا وجدنا
ان بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض نظرا الى مجرد مفهوم التقدم والتاخر من غير احتياج الى عارض فان
سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فلا ينحصر اقسام التقدم في الخمسة
ز التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات ونقول الشارح تقدية العدم اي عدم تناهي

الزمان الذي تقتضيه تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض في طرف الماضي فان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فافهم
اذا كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر فلا يلزم التسلسل والاستدلال
الثالث يضا بان امتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الامكان الذاتي ولا يقتضي الوجوب الذاتي المنافي للتركيب
المقتضي غايته انه يكون واجبا بتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قالوا اي الحكماء المثبتون لوجود الزمان ان
وجودا ممتدا ينصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد
ولا بعده قبل ضروري يعترف به العامة مثلا كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست
وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان يكون تلك القبلية زائدة
على وجود الاب وعدم الابن وليست امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هو عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك
القبلية ثبوتي وهو المطلوب وينبه بان نقسمه الى السنين والشهور والايام والساعات ولا يصح تقسيم
المعدوم المطلق فعلم انه موجود واما حقيقته اي حقيقة الزمان فقيل والقائل ارسطو وهو المشهور فيما بين القوم هو
مقدار حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان التفاوت كم لان المساوات والمفاوتة من خواصه ولثبوت
امتناع تالفه اي الزمان من الانات المتتالية التي هي الوحدات كم منفصل ولعدم استقراره لان الاستقرار يقتضي
اجتماع اجزائه وهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان هي الحركة
والامتناع فيما مر اي ثبات الزمان لما مر من انه غير قار ومقدار لحركة مستديرة اذ الحركة المستقيمة ينقطع
لما سياتي من تناهي الابعاد ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في جهة صادرتين عن متحرك واحد وهي الحركة
الفلكية وتتقدر جميع الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء به اي بالزمان مع هذه الحركة في ساعة وتلك في ساعتين
هو مقدار لاسرعها اي اسرع الحركات فمن الممكن تقدر الحركات كلها به اذ الاكثر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا بالعكس
ومعناه اي يعني بالاسرع على اصول الفلاسفة وقيل هو مذهب الاشاعرة في حقيقة الزمان انه متجدد
معلوم يقدر به متجدد موهوم لازالة الوهم وتحصيل العلم ولا يفيد هذا القول الحقيقة اي حقيقة الزمان وذلك لانه
ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك التجدد لزم ان يكون امرا موجودا لا موهوما وان جعل عبارة عن الاقتران وهيئته وا
فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معين منهما في امر ما معا فذلك الشيء الذي فيه بالمعية هو الوقت الذي
يجمعها فيه فيدور وقال القدماء على انه اي الزمان جوهر لا عرض مستقل اي مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل
العدم لذاته فهو يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة لان ما هو مستقل بالذات لا يحتاج الى الغير

المبحث الثالث

المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم
المتصل على بعض الاقوال قيل هو السطح الباطن من الحاوي المماس للظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطو

وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويحده واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين والامارات من عدم
مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة مثلاً اذا جعلناها رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة
واذا جعلناها صفحة مدورة كان السطح بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وعموم هذا اي المكان لكل
جسم بالقياس على هذا الخلاف قوله هو السطح الباطن من الحاوي الخ لان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم فيكون سطحه
الباطن مكانا له وكون الطير في الهواء المتحرك عند هبوب الرياح والحجر في الماء الجاري مع تبدل السطوح المحيطة
بها ساكنا بدل خبر لقوله والامارات على الثاني وهو ان المكان البعد الذي ينفذ فيه الخ وقيل يجوز خلوه اي خلو
المكان عن شاغل يعني بل هو يجوز ان يكون فراغا لا يشغله شاغل وهو الخلاء سواء سمي بعدا او لم يسم قيل نعم يجوز والقائلون
المتكلمون لانا اذا ارفعنا صفحة ملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيها ارتفاع وانخفاض عن مثلها اي مثل تلك
الصفحة التي فرضنا تحتها دفعة اي يرتفع جميع جوانبها معا لئلا يلزم التفكك لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط
ولانا اذا ارفعنا احد جانبي الزق المسدود الراس والمسامة بحيث لا يدخله الهواء من خارج اصلا فلا جوف وقيل
اي لا يجوز خلو المكان عن الشاغل القائلون الحكماء والا اي وان قلنا انه يجوز لزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا
فرضنا حركة جسم في فرسخ من خلاء وليكن ذلك ساعة وحركة اخرى مثلها في القوة المتحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة
في فرسخ ملاء غليظ كالماء فهذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان حركة الاول ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء
الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في ساعتين ونفرض حركة ثالثة مثل الاولى في القوة المتحركة والجسم المتحرك
ومقدار المسافة في ملاء رقيق قوامه نصف قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب
تفاوت المعاوق فاذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة التي في الخلاء مع انه لا معاوق والحركة التي في الملاء الرقيق
مع المعاوق متساويان فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهو باطل لان الضرورة تشهد بالتفاوت في الحركة مع المعاوق
والحركة مع عدم المعاوق فلزم ان يكون الحركة الاولى التي فرضنا في الخلاء خلاف الواقع ومن امارات الضمير راجع الى ما فهم
من السياق كم عدم وجود الخلاء اي امارات عدم وجود الخلاء اي ما تشاهد من ارتفاع اللحم في
المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يخلو المحجمة وارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء
ومص الطرف الآخر وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس لئلا يبقى حيز الماء خاليا وعدم نزوله على ما هو مقتضى
طبيعته اذا فتح الراس لدخول الهواء والمعترض في لزوم التساوي بين وجود المعاوق وعدمه بان ذلك انما يلزم لو لم يكن
الحركة لذاتها من حيث هي تقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها مقتضية لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة منقسمة
يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فيكون على ذلك القدر الذي تقتضيه ذات الحركة من الزمان مع
الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة

وفي الامارات المذكورة بانا لا نسلم ان ما ذكرتم من الامور ايجابية [illegible] فلا لم يجوز ان يكون تلك الامور الغريبة بسبب
آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه مستنبط بين الجانبين اي من جانب المثبت والنافي للاثبات للمدعى [illegible]

المبحث الرابع في المقولة الثالثة وهو الكيف قدمه على سائر المقولات لانه اصح وجودا من [illegible] وفيه المحسوسات
التي هي اظهر الموجودات عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة [illegible] بالاستقراء اربعة وقيل وجه الحصر ان الكيفيات
اما ان تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهي المحسوسات [illegible] محسوسة باحدى الحواس الخمس [illegible] اما ان تكون مختصة بذوات
الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا تكون مختصة بذوات الانفس [illegible] تكون مختصة بالكميات فهي الكيفيات المختصة بها
او لا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات القسم الاول المحسوسات بالحواس [illegible] فهي الملموسات والمبصرات [illegible] والذوق
والشم والكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف فذكر خواصها فقال واصول الملموسات اي الكيفيات الملموسة التي لا تخلو
عنها شيء من الاجسام العنصرية وتسمى باوائل المحسوسات اربعة الحرارة قال ابن سينا الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
والبرودة تجمع بين المتشاكلات وغيرها والرطوبة هي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه هذا هو المختار في تفسيرها عند الامام الرازي واليبوسة هي كيفية يكون الجسم بها عسر التفرق عسر الاجتماع وقد يقال
يعني ان [illegible] لما ينفعل لا يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا كذلك ينفعل الحار بما يحدث حرارة ما بشرط ملاقاة
البدن كالاغذية والادوية الحارة او لا يكون بشرط ملاقاة البدن سواء كان ماتيا او قريبا كالسموم
الحارة القاتلة بشمها [illegible] يسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد [illegible] الحرارة [illegible] التي بها قوام
الحيوة ويتعلق علاقة النفس فقيل انها نارية قال الامام الرازي ان النار [illegible] سائر العناصر احدث حرارتها
[illegible] كسر سورتها عند تفاعل العناصر فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وقيل
[illegible] قال ارسطو [illegible] من جنس الحرارة التي من الاجرام [illegible] ان المزاج المعتدل الذي حصل بعد انكسار سورة
كيفيات العناصر مناسب لجوهر السماء [illegible] امتزاج عناصر [illegible] حصل عليه مزاج
معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل انها مخالفة [illegible] النارية
والحرارة السماوية لاختصاصها [illegible] الحرارة الغريزية [illegible] بالاستيلاء على الرطوبات الغريزية ومنها اي من
الملموسات الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة للجسم مما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقد يجعل انواعه بحسب الحركات
في الجهات ستة بحسب العرف يعني ان هذا امر في اعتقاد العوام [illegible] ويمين
ويسار وشمال والخواص من حال الجسم [illegible] ولكل بعد طرفين [illegible] بحسبه [illegible]
[illegible] الجسم من الاجزاء [illegible] الطبعية اي من [illegible]
الستة ما يكون الى فوق اي الميل الى العلو وهو الخفة او يكون الميل الى تحت اي السفل وهو الثقل [illegible]

الحقيقة ان الثقل لا يتبدل ان اصلا بها العلو والسفل وان الاعتمادين الطبعيين الذين بينهما غاية التباعد بها الثقل
والخفة وهما متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد والفلاسفة اى الحكماء يسمونه اى الاعتماد الميل
بان الميل ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما فهذا تصريح بان الاعتماد علة للمدافعة لا نفسها ويجعلونه اى الميل منقسما
الى ثلثة اقسام طبعيا وقسريا ونفسانيا لان مبدأه اى الميل ان كان من خارج وتاثير غيره فيه فقسرى كالمدافعة
المحسوسة من الرامي الى فوق والا وان لم يكن من خارج بل يكون من نفس الجسم فان كان مع شعور فنفساني كمدافعة
الحيوان لغيره والا اى وان لم يكن مع شعور فطبعي كالمدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ المسكن تحت الماء واذا اعتبرنا
الترديد في التقسيم فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والتزيد طبعيا لان الميل الطبعي ما يقتضيه القوة على وتيرة ابدا
كمثال الزق المفروض وعلى وتاير مختلفة كميل النبات واصول المبصرات الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والقرب والبعد والصغر والكبر فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما قال صاحب المواقف واعلم انه
لا يمكن تعريفهما لظهورهما وما يقال في التعريف فتعريف بالاخفى ولكل منهما اى من الالوان والاضواء انواع كالسواد
والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك وكضوء الشمس والقمر والنار وغير ذلك لان الجملة جملة من انواع اللون عارضا
خاصا واسما خاصا كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض وكالسواديات المشتركة في قبض البصر وفي
اسم السواد ونحو ذلك بخلاف الضوء وتخيل البياض من مخالطة الهواء ونفوذ الضوء للاجسام الشفافة فيه
كما في الزبد اى زبد الماء والثلج فان كلا منهما مركب من الاجزاء الصغار الشفافة بالجمود والهواء المخالط والضوء النافذ فيه
[illegible] يوجد بسبب ظاهر التخيل البياض سوى ما ذكر وكذا تخيل البياض من مسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه
سوى مخالطة الهواء والنفوذ الضوء لا يمنع اى ذلك التخيل كونه اى البياض حقيقة يحصل باسباب آخر والضوء
ان كان ثبوتها للجسم من ذات المحل كما اى كالضوء القائم بالشمس والنار والكواكب غير القمر فذاتي والا
وان لم يكن ثبوتها للجسم من ذات المحل بل كانت مستفادة من غيره فعرضي وهو ان كان مستفادا من المضيء لذاته
فضوء اول ويسمى كضوء نورا كضوء جرم القمر ووجه الارض المقابل للشمس وان كان حاصلا من مقابلة المضيء بالغير كالضوء
الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار فهو ثان ويسمى ظلا وان كان من مقابلة المضيء بالغير المضيء وهو ثالث كظل
[illegible] المستفاد من نور السحاب المستفاد من ضوء الشمس وهكذا يختلف شدة وضعفا بحسب المعدات الى ان يحصل الظلمة و
عدم ملكة له اى للضوء فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وعدميتها الماخوذة من قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور لا يستلزم كونها كيفية موجودة فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية
هو العدم الصرف كيف ولو كان كيفية موجودة لكان حائلا للجالس في الغار المظلم من ابصار الخارج كالعكس
اى كما لا يرى الخارج ويصير الظلمة حائلا له عن ابصار من في الغار لعدم الفرق فتعين انها عدم الضوء اذ لو كان امرا حقيقيا

ثانيا بالهواء ما نعاس الابصار ولم يرا احدهما الآخر وما نشاهد للضوء الذاتي من الترقرق والتلألؤ على الجسم حتى كأنه شيء يفيض
منه كما للشمس يسمى شعاعا وللضوء العرضي كما للمرآة يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء كما ان الضوء
ظهور ذاتي والنور عرضي كذلك الشعاع لمعان ذاتي والبريق عرضي وقد تبوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء
كالشمس والمصباح وغيرهما وتتصل بالمستضيء بناء على ان حدوثه اي الضوء وانحداره ومن مضيء عال وكل متجدد
متحرك او بناء على ان الضوء متحرك بالذات كما نشاهد في الانتقال او على انه متوسط بينه اي بين المستضيء وبين المضيء
توهمه بحركة نشاهد في ضوء الحداد بسبب العايق ومنها فانه ينحدر من مضيء عال ويذهب ويميل ميلا ونشاهد اتباعا
اي في ان يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته وينتقل بانتقاله كما في المصباح وغيره وانعكاسا اي في انعكاس الضوء
عما يلقاه اذا كان صقيلا ويحدث في الشيء الذي يقابل المستضيء فالضوء يتوسط هذا الشيء المضيء فيكون فيه حركة وانتقالا
والكل وهم لا نشاهد بلا ريب ان النور اذا دخل من الكوة في البيت ثم شددنا دفعة واحدة فانه لا يخرج منه لا قبل السد ولا بعده
فثبت انه كيفية كانت مبصرة بعد السد وعدم بعده وعدمه ويتراءى اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده
وقايله ابن سينا وكثير من الحكماء احتجوا بانا لا نرى الالوان في الظلمة مع تحديق النظر اليها فلا يخلو اما ان يكون لعدمها
او لوجود العايق وهو الهواء المظلم والثاني باطل لان الهواء المظلم لو كان مانعا لكان لجالس الغار عن رؤية ما هو خارج المضيء
مانعا وليس فليس فتعين الاول والحق ان الضوء شرط لرؤيته وهو مختار الامام الرازي واحتج بان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وضعف المص بان هذا دور معية واما
المسموعات فالاصوات وسببه اي سبب الصوت القريب هو تموج الهواء ولا نعني بهذا التموج حركة انتقالية من
هواء واحد بل نعني به حالة شبيهة بتموج الماء اي يكون بصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون المعلول للقرع العنيف
اي مساس شديد او القلع العنيف اي تفريق شديد فانهما يخرجان الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي يسلكها
الجسم القارع والمقلوع الى جنبيها بعنف وتكيف ذلك الهواء ثم بتكيف هواء آخر يجاوره وهكذا الى ان ينتهي الى الهواء
الراكد في الصماخ ويدل على وجوده اي بوجود الصوت خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك اي خارج
الصماخ ادراك فاعل ان على جهته اي جهة الصوت ولو كان ذلك الصوت من الجانب المخالف يعني ان الصوت
موجود في خارج الصماخ لانه لو لم يوجد في خارج الصماخ بل داخله كما توهم بعضهم لم يدرك جهته اصلا لانه لا تدرك الا في تلك الحالة
التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا تدرك الصوت انه من اي جهة وصل لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان
يكون الصوت موجودا قبل وصوله الى السامعة وان يكون مدركا هناك اي فيعلم جهته والتمييز بالرفع عطف على ادراك
بين قريبه وبعيده اي الصوت القريب والبعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من
الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد ويدل على كون ادراكه اي ادراك الصوت لوصول الهواء المتموج وتقيده

المتكيف بكيفية الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات انه قبل الصوت مع هبوب الرياح ولا يسمعه من كان
الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حائلا ولم يتوقف السماع على وصول الهواء الى صماخه لما كان
كذلك وانه ينفرد بسماعه اي بسماع الصوت من ينفرد بذلك اي بوصول الهواء كما انشأ هو في وضع طرف انبوبة في
فم انسان والطرف الآخر في صماخ انسان وتكلم بصوت عال يمكن ان يسمعه بانه انسان سمعه ذلك الانسان دون
غيره وما ذلك الا لعدم وصول الهواء اليهم جميعهم واذا رجع الهواء بمصادمة جسم كجبل او جدار املس بحيث يعوق ذلك
الهواء المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله كشكل الهواء الاول على هيئته كالصوت الحادث في القبة عند النطق فهو الصدى
واذا عرض له اي للصوت كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تمييزا حادثا في المسموع بان الاصوات
قد تتمايز بالحدة والثقل بان يكون بعضها حادا وبعضها ثقيلا وقد تتمايز بالطول والقصر كذلك وان يكون بعضها طيبا
وبعضها غير طيب وذلك التمييز ليس في السمع لان هذه الامور المذكورة ليست مسموعة ولكن كل منها متضمن للصوت
المسموع فبهذه العوارض تميز الصوت فالصوت باعتبار هذه العوارض هو الحرف وينقسم اي الحرف الى صامت
ومصوت مقصور هي الحركات الثلاثة وممدود هي المدات فاعلم ان الحروف المصوتة الممدودة هي التي
تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الواو والالف والياء ولكن اذا تولدت من اشباع حركة ما قبلها بالحركات
المتجانسة كالرفع والنصب [illegible] وهي وما سواها الصوامت وهي ما سوى الثلاثة المذكورة او احدها لكن
لم يتولد من اشباع حركة ما قبلها والحرف الصامت مع المصوت المقصور اي الحركة مع المتحركة يسمى
مقطعا مقصورا والصامت مع المصوت الممدود يسمى ممدودا [illegible] بالقطع مثال الاول كلا
بالاستعمال مثال الثاني [illegible] مقطع مقصور مع ساكن بعده سواء كان مصوتا او لا وهذا
[illegible] من الحروف سواء كان من الصامت او المصوت يسمى بالكلام واللفظ
وهذا [illegible] الكلام [illegible] والمفرد والمركب من الفعل والاسم والحرف وقد يخص الكلام بما يفيد دلالة على
يصح السكوت عليه [illegible] انشاء او خبرا وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع قال المصنف في شرحه
للمقام [illegible] والمقطع ولذا انفصال اجزاء المركب [illegible] او حروف او مقاطع فرتبة تامة من لفظين وما
من [illegible] بمقطع وحرف [illegible] من لفظ وحرف الى [illegible] وقد يوهم المتوهم القارئ
ان اللفظ من قبيل الكم المنفصل فقال في التقسيم وان الكم المنفصل ينقسم الى قار وهو العدد وغير قار وهو اللفظ
استدل بانه واجزاؤه اذا نفذ جميعه بجزء منه كلما هو كذلك [illegible] اي التعدد بالاجزاء الذي
هو خاصة الكم انما يعتبر فيه بالعرض من جهة الكثرة التي في اللفظ لا بالذات والمعتبر في الكم هو ما يكون بالذات
واصول المد [illegible] الطعوم التسعة الحاصلة من ضرب الاحوال الثلثة للفاعل في الاحوال الثلاثة

للقابل لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل قال المص ثم تركب من التسعة طعوم لا تحصى
مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج اشياء من الكيفيات بها بحيث لا تتميز في الحس
وهذه المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من الحرارة والقبض كما في الحضض نوع من الدواء وكالزعوقة للمركب من
المرارة والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والقبض في الباذنجان واصول المشمومات الروائح لكل نوع منها اسم خاص وانما اعتبرها من وجوه ثلثة احدها
من جهة الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة او منتنة وثانيها من جهة ما يقارنها من الطعوم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
وثالثها من جهة اضافتها الى محلها كرائحة الورد والتفاح القسم الثاني الكيفيات النفسانية وتسمى مع الرسوخ والاستحكام
في النفس ملكة وبدونه اي بدون الرسوخ والاستحكام حالا والاختلاف بينهما بالعوارض لا بالفصول حتى يجوز
ان يكون الكيفية النفسانية في الابتداء حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص كان صبيا ثم يصير رجلا فمنها اي من الكيفيات
المختصة بذوات الانفس الحيوة وهي المبدأ لقوة الحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ومعناه ان كل
نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق
ذلك النوع فالحكيم يشترط في وجود الحيوة اعتدال المزاج ونحن نفوض الى الله تعالى ووجود البنية وهي البدن المؤلف
من العناصر الاربعة وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان وجود البنية مشروط في الحيوة بناء على التشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء ووجود الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
تنبعث من التجويف الايسر من البدن فيسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى الشرايين وهم يشترطون وجود
الروح بدليل زوال الحيوة عند عدم سريان الروح لسدة ونحن لا نشترط شيئا من ذلك لامكان ان يخلق الله تعالى
الحيوة في البسائط في الجزء الذي لا يتجزى وان كانت الحيوة قد تنتفي بفقدها اي بفقد هذه الاشياء والموت ضدها
عدم الحيوة عما من شانه ان يتصف بها بالفعل يعني ان الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل كيفية وجودية تضادها يخلقها الله تعالى في الحي فيكون بينهما تقابل التضاد وقد يطلق الموت على عدم
الحيوة مطلقا كما في الجماد ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وهو تميز وظهور وحصول للشئ عند العقل قال
صاحب الصحائف لابد للادراك من قوة بها يصل الى معنى المدرك وبتحقق امور ثلثة تلك القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى
وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس في الادراك الحسي والبصيرة في النفسي والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة
المدرك اذا عرفت هذا فنقول الحاسة اذا تأثرت عن المحسوس ترتسم مثال حقيقته فيها فيدرك المحسوس ثم تلتفت النفس اليه
فيدرك ويميزه فادراك الحاسة هو احساس وادراك النفس سواء كان باستمداد من الحس او لا هو العلم انتهى كلامه ثم الشئ المدرك
لا يخلو اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك سواء كان غير المدرك او داخلا فيه فحضوره ظهوره عند العقل بحقيقته الموجودة

في الخارج كالنفس وصفاتها او يكون خارجا عنه وهو لا يخلو من ان يكون ماديا وهو الذي يكون حضوره وتميزه عند
العقل بحصول نفسه المنتزعة واليه اشار بقوله كما في الماديات او غير مادي هو الكيفية الحاصلة ابتداء لكونها صورة لما هو مجرد
في نفسه كما في المجردات ولما لا تحقق ولا حقيقة له اصلا كما في المعدومات وهي الضمير راجع الى الكيفية المدركة مع انها مغايرة للحقيقة
التي بها الاتصاف يعني انه لو قلنا ان الهوية تحصل في الذهن لزم ان يكون متصفا بها كما اذا قيل مثلا ان هوية السواد
قد حصل في الذهن لزم ان يكون الذهن اسود وليس حصولها اي تلك الكيفية خبر لقوله هي للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم
اتصاف المدارك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به اي البخل بل يكون كريما كما كان ولا يتوقف حصولها
للنفس على تصورها فان الرجل يتصف بالكرم وقد لا يتصوره بل لم يسمع معنى الكرم اصلا ومن انكر الوجود العقلي
جعل الادراك اضافة فقط زاعما ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى
يكون العقل البسيط كالمبدأ المفيض للصور المفصلة في النفس او صفة ذات اضافة كذا قال ابن سينا حيث بين ان العلم
داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض وبين ايضا ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات
اضافة قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي ان كلامه مضطرب في حقيقة العلم فاشكل على قائليه العلم بالمعدومات لا
سيما الممتنعات لانه ليس لها صور ولا كيفيات ولا معنى للادراك الا ما ذكر ولزم القول بالصورة في الكل اي الادراك
معنى واحد في الكل سواء كان موجودا او معدوما ممتنعا او غيره ويكون معناها اي معنى الصورة للمعدوم اي المعدوم
وجودا غير متأصل وهي اي تلك الصورة من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها اي من غير ملاحظة القيام
بالذهن معلوم بخلاف الموجود فان في الموجود العلم هو ما يكون في الذهن والمعلوم هو ما يكون في الخارج
وانواع الادراك اربعة الاول احساس وهو ادراك الشيء الموجود في المادة على هيئات مخصوصة محسوسة من نحو الاين
والوضع والثاني تخييل وهو ادراك الشيء الموجود على الهيئات المحسوسة المخصوصة سواء كان حاضرا او غائبا والثالث توهم
وهو ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والرابع تعقل وهو ادراك
للشيء من حيث هو هو لا غير نحو الحقيقة فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك
جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والوهم مجرد عن الاولين والتعقل مجرد عن الجميع والعلم قد يقال لمطلق الادراك
فيعم الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للثلثة الاخيرة من الانواع الاربعة المذكورة وقد يقال للاخير فقط
وهو التعقل فيفسر العلم بوصول النفس الى المعنى وقد يقال العلم للتصديق الجازم المطابق للمعلوم الثابت ويسمى التصديق
الخالي عن الجزم ظنا ثم انه هو الظن الصادق وهو المراد هنا فالظن التصديق الثابت المطابق للمظنون ويسمى التصديق
الجازم الثابت الخالي عن المطابقة جهلا مركبا فعلى هذا يكون الظن الكاذب وهو التصديق الثابت الغير المطابق
للمظنون قسما من الجهل المركب ويسمى التصديق الجازم المطابق الخالي عن الثبات اعتقادا واما الشك هو ما يكون متساوي

الطرفين والوهم وهو ما يكون جانب الوقوع مرجوحا عن الآخر فتصور مقابل للعلم والذهول عن الصورة الادراكية
ان انتهى الى زوالها بان لم يتنبه بتنبيه فنسيان والا اى وان لم ينته الى زوال الصورة بل تذكر بالتنبيه فسهو والجهل
يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيكون هذا الجهل عدم ملكة للعلم
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وثانيهما الجهل المركب وتفسيره ما مر وانما سمي مركبا لان هذا الجاهل يعتقد الشيء على
خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو مضادة اى للعلم
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف وقيل القائل المعتزلة هذا الجهل مماثل للعلم
اذ لا اختلاف بينهما الا بعارض المطابقة وعدمه فانهما حقيقتان مشتركتان فى كون كل منهما اعتقادا جازما ثابتا
والامتياز ليس الا بالعارض المذكور وهو خارج عن الحقيقة ولا نعنى بالتماثل الا هذا والعلم قسمان القديم وهو علم الله تعالى
والحادث وهو علم المخلوق وهذا على ثلثة انحاء لانه قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد وحصول هذا العلم
بالضروريات يكون بالحواس فيتبدل بالاحساس الجزئى على الحكم الكلى والنظريات يكون بالضروريات وقد يكون بالفعل
وهذا يكون علما اجماليا بان يلاحظ امرا بسيطا هو مبدأ التفاصيل للمركب او يكون بالفعل تفصيليا وهو العلم
التفصيلى بان يلاحظ التفاصيل للاجزاء المركب متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وجاز انقلاب
العلم النظرى ضروريا بان يخلق الله تعالى فى العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به العلم النظرى فى عكسه اى فى
الجواز انقلاب الضرورى نظريا خلاف وهذا الكلام يدل على انه لا خلاف فى الاول مع ان الامام قال بعدم الجواز
فيه ايضا فذهب طائفة من جمهور المتكلمين الى ان انقلاب الضرورى بالنظرى لا يجوز لانه لو جاز لجاز فى جميع الضروريات
ولو انقلب جميع الضروريات الى النظريات لامتنع حصول شيء من العلوم لاستلزام الدور او التسلسل وقال بعضهم انه
يجوز لان العلوم متجانسة فما جاز على بعض جاز على كل واحدة فقد جاز فى بعض العلوم ان يكون نظرية فكذا فى الكل و
قال الامام والقاضى انه لا يجوز فى الضروريات التى هى شرط الكمال العقل لاستلزام الدور لان النظريات متوقفة
على النظر وهو على كمال العقل وهو متوقف على الضروريات فلو انقلبت لزم الدور كما اى كالخلاف الكائن فى لزوم
تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم وانما قيدنا بالحادث لان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التى
لا نهاية لها مع انه واحد اتفاقا وهذا العلم المتعلق باكثر من واحد مختلف فيه على اربعة مذاهب الاول لبعض اصحابنا
انه لا يلزم التعدد بل يجوز ان يتعلق العلم الواحد باكثر ورده الآمدى بانه قياس من غير جامع والثانى لكثير من
المعتزلة ان التعدد لازم لان العلم الواحد الحادث لو جاز تعلقه بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى غير
النهاية فيلزم ان يكون الواحد منا عالما بجميع المعلومات وهو محال كذا قيل والثالث لبعض اصحابنا كابى حسن
الباهلى انه قال ان تعدد العلم لازم متعدد والمعلومات النظرية لان اتحاد العلم فيها يفضى الى اجتماع النظرين

وهو محال دون الضرورية الرابع وهو مختار القاضي والامام الحرمين انه لازم في المعلومات المنفكة ومحله اي محل
العلم القلب بدليل السمع علم ان الشرع دل على ان محل العلم القلب كما في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ولا يختص العلم بمحل معين
عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد الا ان الكلام في القلب فقال المحققون ان ليس المراد بالقلب ذلك
العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به امتياز الانسان وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة والجزئيات
المشاعر الظاهرة والباطنة والمحققون منهم ان محل الكل هو النفس الا ان ادراكها في الكليات بالذات وفي الجزئيات بتوسط
الآلات هذا تذييل ومناط التكليف الشرعي هو العقل ولفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به هنا
العلم والاقرب انه القوة الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات
وهذا معنى ما قال الامام انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهي القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة وهذا معنى ما قال بعض اهل الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها واضحا عند العقل يعسر تبيانها
ولعسر تعريفها بالكنه الحقيقية والتعبير عنها بما يفيد تصورها ويفارق الارادة في الوجود الشهوة وهي توقان النفس الى الامور
المستلذة كما ان تقابلها الكراهة تغاير النفرة ولشدة تعلقها بالقوة الادراكية كشدة تعلق الشهوة بالطبيعة
الحيوانية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبعه اي اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر وهي العلم بما هو
عند العالم كمال وخير والتفسير اي تفسير الارادة بصفة اي كيفية تحصل للفاعل بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك لا يكشف حقيقتها ولا يوضح معناه وزعم الشيخ الاشعري واتباعه ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده اذ لو كانت ارادة الشيء غير الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين والمتضادين واما
مخالف لها فيجامع ضدها اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع
البياض الضد وضد كراهة الضد ارادة الضد فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده وهو ممنوع ومنها اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي صفة يؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف
تأثير القدرة عليه وخرج ما يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية او صفة تكون مبدأ الافعال
مختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر وزاد صاحب المواقف لفظ القريب فقال مبدأ قريب احترز به عن البعيد الذي
يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادي لها لكن باستخدام الطبايع والكيفيات واعترض عليه السيد المحقق
بانه لو كانت المؤثر فيها الطبايع دون النفوس كانت النفوس خارجة بقيد المبدأ فان كانت المؤثر فيها النفوس
وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لا يخرج بقيد القريب لان القريب قد يحتاج الى استعمال الآلات فلفظ القريب مستدرك

فلو ورد الاعتراض ترك المصنف قيد القريب والقوة يقال لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن من اداء الافعال الشاقة ويقابلها
الضعف اعم اذ تعريفها المصطلح هي المبدأ للتغير في آخر من حيث هو آخر واشار بلفظ آخر الى انه يجب التغاير بين
المؤثر والمتأثر ويفيد الى ان التغاير يكفي بحسب الاعتبار ثم القوة اما تكون مع القصد والاختيار او بدونهما
اى بدون القصد والاختيار وكل واحد من القسمين اما مختلفة الآثار او لا يكون مختلفة الآثار فالحاصل من ضرب
كل من القصد وعدمه في اختلاف الآثار وعدمه اربعة فالاولى وهي ما يكون مع القصد ومختلفة الآثار القوة الحيوانية
والثانية هي ما تكون من القصد ومتفقة الآثار القوة الفلكية والثالثة وهي ما لا تكون ما لا تكون مع القصد
والشعور وتكون مختلفة الآثار القوة النباتية والرابعة وهي ما لا تكون مع القصد والشعور وآثارها تكون
متفقة القوة العنصرية والقدرة الحادثة مع الفعل وتسمى بالاستطاعة هذا مذهب الشيخ واصحابه ووافقهم
على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق لا قبله لامتناع بقاء العرض
زمانين والقدرة عرض لو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فلزم وجود المقدور بدون القدرة ووجود
المعلول بدون العلة وهو محال ورد بانها تستمر بتجدد الامثال فتكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار
الى حال الفعل كالعلم وغيره كالميل والتمييز ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا مما لا نزاع في جواز سبقها على
متعلقها قالوا اى المعتزلة القائلون بان الاستطاعة قبل الفعل لو لم تتعلق الا حال الفعل وجوده لزم
ايجاد الموجود ولزم امتناع التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب
الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كانت جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل ورد بما سبق
في بحث الوجود والمثنى المحال من ان ايجاد الموجود عاينه يعني ان المستحيل ايجاد المؤثر بوجود حاصل بغير هذا الايجاد فلا
وبانه يكفي في التكليف كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة اى القابل يكون قبل الفعل لا يشترط
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف والمقدور له في الجملة كايمان
الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا فعلى الاول اى على ان يكون القدرة
مع الفعل الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين
او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر والحق ان القوة
التي هي مبدأ الافعال تأثيرا عند القابل به او سببا عاديا عندنا توجد مع الفعل وقبله وبعده ومع
جميع شرائط التأثير لا يكون الا معه قال المحقق في شرح المقاصد اورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده
وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله

انما ع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقاً ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك انتهى
كلامه والعجز قيل عرض ضد القدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة فلا يتعلق الا بالموجود واستدل على
موجوده بان كل فاعل يجد التفرقة بين كون الشخص زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام مع سلامة الاعضاء وما هي الا لامر
صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولا يخفى ضعفه وقيل القائل ابو هاشم والاصم عدم ملكة للقطع بان عجز
المتحدين عن معارضة القرآن انما هو عدم الاتيان بالمثل مع المعارضة لا مع السكوت وترك المعارضة وجعله مشتركا
بين المعنيين اي بين عدم القدرة عما من شانه القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم وبين صفة تستعقب الفعل
لا عن قدرة كما قال صاحب المواقف خلاف اللغة والعرف والقدرة تضاد الخلق لما ان افعاله تصدر بسهولة
بخلاف القدرة فان نسبتها الى الضدين واحدة والخلق نسبته الى احدهما اولى لذلك يصدر عنه الافعال بسهولة وبلا تقدم روية
سوية كمن يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة ويخرج بهذا القيد قوة الفعل التكليفي فانها مع تقادم [illegible] البخيل
اذا اراد الكرم بتكلف قال الاصفهاني الفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء بخلاف الخلق
فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء وقد يصدر عنه الافعال من غير روية والقدرة ولما كانت القدرة قد يصدر عنها الافعال
لا بسهولة ولا باستغناء روية كانت نسبتها الى الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورية كما قال في
التجريد ان القوة تضاد الخلق لتضاد احكامها والقدرة هل تضاد النوم فيه تردد فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا
الى ان افعال النائم مقدورة له فالنوم لا تضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق وتوقف القاضي وباقي الاصحاب قال صاحب
المواقف الخلق ملكة يصدر عن النفس بها الافعال بلا روية فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت
ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الافعال عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له ولكن يصدر الافعال بعسر وتامل لم تسم خلقا
ايضا فاذا اجتمعت هذه القيود معا كانت خلقا وتنقسم الى فضيلة ورذيلة وغيرهما فالفضيلة الخلقية هي الوسط والرذيلة
هي الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي اوساط والرذائل الخلقية اصولها هي اطراف تلك الاوساط وسيجيء تفصيلها
في قوى النفس انشاء الله تعالى ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم قال المص تصورهما بديهي كسائر الوجدانيات
وقد يعبر ان المتعبين المسمى وقد يتوهم من تفسيرهما بالادراك الملائم والادراك المنافي حيث هما كذلك ان اللذة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف انهما نوعان من الادراك على احتمال
ان يراد بالاحساس الوجدان كما ذكر ابن سينا ان اللذة نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم نيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك وذهب بعضهم وهو محمد بن زكريا الطبيب الرازي الى ان كلا
منهما خروج [illegible] الحالة [illegible] الطبيعية الى الحالة الطبيعية وبه صرح جالينوس ايضا كذا قال المص وكل من اللذة
والالم اما حسي كتكيف العضو بحلاوة والحرارة وهو ظاهر او عقلي فان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه

ما تيقنها من الواجب بقدر الاستطاعة ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك لهذا الكمال و الحصول لهذا
الكمال فاذن هو متلذذ لذلك فهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال و يدرك حصوله من حيث هو ضد وهو
اى الحسي اقوى واظهر والحسي من الالم سببه اللمسي يسمى وجعا اتفقت كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف يقع سببا للوجع في الجملة وان لا سبب له سواهما ومنها اى من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض فالصحة ملكة
او حالة وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث تكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان
الملكة لرسوخها اشرف من الحالة لانها اغلب في الصحة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة
او حالة مضادة للصحة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على انهما قد تكونان راسخة وقد لا تكونان فما كانت راسخة تسمى ملكة
وما ليس كذلك سميت حالة وبما يطلقان عليهما بحسب الاعتبار او عدم ملكة لها اي للصحة فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل عدم وملكة وان جعل عبارة النفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وقيل
يتسامح بجعلهما من المحسوسات لان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس فجعلها في الكل من المحسوسات
تسامح وكذا المرض ثم ان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال هذا في الصحة وآفة الجميع هذا في المرض كانت
بينهما واسطة وهو ان يكون بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض كما للناقهين
والاطفال والمشايخ والا اى وان لم يعتبر فيهما سلامة الجميع وآفة الجميع بل كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل
الواحد الى الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض الثالث من اقسام الكيفيات
المختصة بالكميات وحدها وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط
والتقعير والتكعيب للسطح وللكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد واما مع غيرها كالخلقة اعني المجموع
المتشكل وهو عارض للكم واللون الذي بحسبه يوصف بالحسن والقبح وكالزاوية اى ان الزاوية كالخلقة
في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليس كذلك كما يدل عليه قوله وهي هيئة احاطة الخطين
بالسطح عند الملتقى من غير ان تتحد الخطان فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والخطين والسطح
كما يتوهم وما قيل انها اى الزاوية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح لان هذا صادق
على الموضع الذي لا يكون فيه تماس ايضا من الشكل الرابع من اقسام الكيفيات الاستعدادية وهي ما استعد
شديد على ان ينفعل اى يتهيؤ اثرا بسهولة او سرعة وهو وصف طبيعي كالمراضية والقبول و يسمى الانفعال و
ضعفا او استعداد الا ينفعل كالمصاحبة والدفع واللاقبول و يسمى قوة ولا ضعفا المبحث الخامس
من مباحث الباب الثاني في الاعراض الاين وهو من مقولات النسبية التي اثبت الحكماء وجودها وانكرها المتكلمون
الا الاين وهو الكون في الحيز اى حصول الجسم في المكان ومفهومه لا يتم الا بنسبة الجسم الى المكان الذي فيه

الى المكان من لوازمه فانواع الكون اربعة لانه ان اعتبر حصول الجوهر في الحيز باعتبار جوهر آخر فان امكن
تخلل جوهر ثالث بينهما اختار لفظ الامكان على الوقوع لجواز ان يكون بينهما مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين
فافتراق او لا يمكن تخلل ثالث بينهما فاجتماع وان لم يعتبر حصوله بالقياس الى آخر فان كان ذلك الحصول مسبوقا
بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
حصول اول في حيز ثان فالحصول في آن الحدوث خارج منهما فانه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز
آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقيل القائل ابو هاشم واتباعه بل الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني
في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك وهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث
والمسبوقية بكون آخر والحق ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز وان حقيقة الكون في الكل واحدة
وانما التمايز بالحيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة حتى ان الواحد
بالشخص ربما يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا
بحصول في حيز آخر وفي ذلك الحيز باعتبارات مختلفة والمحققون من المتكلمين اطلقوا القول بتضاد الاكوان
الاربعة معناه امتناع اجتماعها عند تميزها ولو من جهة التأمل في الوجود والحركة قد يراد بها ما هو
المحقق منهما وهو الحصول اي حصول الجوهر في حيز بعد الحصول في حيز آخر هذا التعريف لاحد انواع الحركة وهي الحركة
المكانية لا لمطلق الحركة وقد يراد بالحركة ما هو الموهوم وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار اي لا توجد
للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدم مع متأخره دون الاستقرار والسكون الذي لم يشترط فيه اللبث كما قال ابو هاشم
والقاضي واتباعه فالحركة سكون باعتبار ما هو المحقق وسكنات باعتبار ما هو الموهوم لان السكون عندهم كون
بعد حصول الجوهر في حيز آخر وان اشترط اللبث كما هو المختار والمشهور فلا يكون الحركة سكونا وهل هو اي السكون
الحصول الثاني ومجموع الحصولين المذكورين فيه تردد اي فاعلم انه اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فقد اتفقوا
على حركة الجواهر الظاهرة واختلفوا في الجوهر المتوسطة الباطن فقيل متحرك اذ لو سكن لزم الانفكاك والانفصال و
قيل ساكن اذ اخبره الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه ثم الحق ان الباطن من اجزاء
المتحرك متحرك لان الحيز هو البعد المفروض الذي يشغله الجسم وقد خرج كل الباطن و الخارج منه وان الواقف عند
هبوب الريح اوجب بان الماء عليه ساكن مع تبدل المحاذيات والمماسات ومبنى التردد في ذلك اي في
كون الاول متحركا والثاني ساكنا على التردد في حقيقة الحيز والحركة فان فسر الحيز بالبعد المفروض والحركة بالانتقال
منه كان الجزء المتوسط متحركا وان فسرا باعتبار نقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا المكان اصلا
فلا يكون متحركا لان الحركة هو ان يتجاوز هذا الحيز وقول انها ماهية الحركة من القوة الى الفعل على التدريج او تسميتها

اولا دفعة مبني على بل بعد تصور هذه المعاني من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة قال ارسطو
معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان المعرف بالحركة فتعريفها الحركة به دور والجواب انا لا نم ان معرفة التدريج
موقوفة على معرفة الزمان بل هي بديهي اذ يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول الشيء قليلا قليلا وهذا لا يتوقف على معرفة
الزمان كذا في الصحائف وشرحه والموجود منها اي من الحركة كون الجسم المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى
بحيث لا يكون قبله وبعده فيه لانه لو كان قبله او بعده فيه لكان ساكنا على استمراره اي دوام الجسم متحركا واما كليته المتصلة
الممتدة اي معنى الحركة الكلي المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى فوهمية لا وجود لها في الخارج لان المتحرك ما دام لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الذهن كما في الزمان الاول وجوده ضروري ولا بد
اي للمتحرك من جواهر ستة لا تعدد (ا) فما منه الحركة وهو المبدأ و(ب) ما اليه الحركة وهو المنتهى و(ج) ما فيه الحركة
وهو مقولة الجنس العالي الذي ينتقل الحركة من نوع منه الى نوع آخر و(د) ما به الحركة وهو سببها الفاعلي الذي هو المتحرك و
(و) الزمان وهذا تعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان لانها بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه مقدرة به
ففي الاين يعني ان الحركة تقع في المقولات الاربعة منها الاين ففيه ظاهر محسوس لم ينكره احد والحركة الواقعة فيه تسمى بالنقلة
عند المتكلمين والحركة في الوضع كحركة الفلك والدليل عليه ان الفلك الذي لا مكان له كالفلك الاعظم وله مكان
كسائر الافلاك اذا تحرك فليس حركته في الكيف والكم وهو ظاهر ولا في الاين لانها فيه عبارة عن الانتقال من مكان
الى آخر وحركة الفلك ليست كذلك لانه لا يخرج بحركته عن المكان لكن اذا تحرك تتبدل نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه
اما محوية فقط كما في الاعظم واما محوية وحاوية كما في سائر الافلاك وتلك النسبة وهي الوضع فيكون حركته في الوضع
والحركة في الكم على الاربعة انحاء واشار المص رحمة الله عليه بقوله كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف لانها
لان الحركة فيه اما من الازدياد الى الانتقاص او بالعكس والاول اما بسبب انتقاص جزء منه او لا والثاني اما بسبب زيادة
جزء او لا فالاول حركة الجسم من الانتقاص الى الازدياد من غير ان ينضم اليه جزء آخر يسمى التخلخل والثاني حركة الجسم الى
الانتقاص من غير ان ينتقص منه جزء يسمى بالتكاثف والثالث حركة الجسم الى الازدياد بسبب اتصال جسم آخر بحيث
تداخل في جميع الاقطار على نسبة طبيعية يسمى بالنمو وهو يخالف السمن والورم لان الزيادة فيهما ليست على نسبة طبيعية
حركة الجسم الى الانتقاص بسبب انتقاص جزء يسمى بالذبول وهو يخالف الهزال لان المتزائد في النمو قد لا يهزل والحركة
في الكيف يسمى بالاستحالة كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه او البروز عليه اكثر القوم من الاول
استحالة الاجسام من الحرارة الى البرودة وبالعكس ثم اختلف فيه فقال بعضهم لا بسائط للجسم من الاجسام بل كلها مختلطة
من الطبائع يسمى باسم الغالب فيه فاذا التقى الجسم شيء من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب عليه وبدا وهم الغالب
ويختلط معه فيحس المجموع احساسا آخر وهم اصحاب الكمون والبروز وهذا باطل لان الماء بسهولة تفرقه تصل اليه

فيه من بحرارة النار ان كانت فيه البطء اشارة الى المعنى بقوله مع الجزم الخ ودفعه وروا اعلم ان المراد بقولهم ان يقوله كذا انها تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر فيها او من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع لان المقولة موضوع حقيقي للحركة والحركة قد يكون بالذات كحركة السفينة وقد تكون بالعرض كحركة راكبها والاول وهو الحركة بالذات فالمحرك فيها ان كان خارجا من المتحرك فقسرية والا اي ان لم يكن خارجا منه فمع القصد والشعور ارادية وبدونه طبيعية فيدخل فيها اي الحركة الطبيعية الحركة النموية [illegible] فاشتهر ولذا [illegible] في ان حركة النفس طبيعية او ارادية ابنية او وضعية او كمية ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في المطولات حركة النفس طبيعية من حيث الاحتياج الى مطلقها اي النفس واما من حيث امكان [illegible] ارادية وما قيل ان الحركة الطبيعية لا تكون الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في البسائط العنصرية واما الطبيعية الحيوانية او النباتية فقد تقع حركات الى جهة وغايات مختلفة ثم اعلم ان الحركة [illegible] كما مر ان تعلقها ثلثة منها وهي ما فيه وما منه واما اليه بمنزلة الذاتي يختلف [illegible] الحركة وتعلقها ثلثة الباقية وهي ما به وله والزمان بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافها [illegible] الحركة [illegible] [illegible] وهي على ذلك فقال ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه اي اذا اتحد [illegible] التي فيها الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لما عرفت [illegible] وحدتها [illegible] [illegible] ما سر [illegible] لا يجوز ان يحصل من المحرك حركة واحدة شخصية كما لا يخفى ووحدتها الجنسية بوحدة ما فيه [illegible] بقوله حتى ان الحركة في الكم وفي الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول [illegible] وكذا الكيف وغيره قال الامام الرازي اتحاد حركات المقولة الواحدة اتحاد في [illegible] العالي ثم [illegible] [illegible] الحركة في الكيف جنس عال [illegible] الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات [illegible] الحركة [illegible] تضاده التضاد بما منه البدء يعني المبدأ والمنتهى [illegible] انه لا [illegible] الداخلة تحت [illegible] [illegible] فان الجسم [illegible] [illegible] الى آخر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المتوسط [illegible] [illegible] الموضوع متضادان [illegible] [illegible] [illegible] والصعود والهبوط [illegible] الحركات الوضعية [illegible] [illegible] الحركة [illegible] [illegible] الحركة [illegible] تقع في زمان [illegible] [illegible] الحركة الواقعة في [illegible] [illegible] [illegible] سواء كانت الحركة [illegible] [illegible] والحيا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المتحرك [illegible]

وكل جسم منقسم فتقسيم الحركة الحالة فيه ان يحال فى المنقسم منقسم بحسب انقسام محله ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة
فاذا فرضنا قطع مسافة فى منازل فقد يقطع تلك المسافة فى زمان اقل او يقطع فى ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة
الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك تفاوت الكيفية فى قطع تلك المسافة فى زمان اقل يسمى باعتبار الشدة سرعة وبما يقطع
فى ذلك الزمان مسافة اقل يسمى باعتبار الضعف بطوءا وليست هو الى البطوء تخلل السكنات للزوم امتناع الحركة
مع خلوص المقتضى للحركة عن الموانع اى علة الحركة البطيئة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا انتفت الحركة ويرجع
فى تمام ذلك سكون لزم تخلف المعلول مع تمام العلة وهو محال وللزوم الانفكاك فى مثل حركتى طوقى الرحى يعنى
طوق العظيم البعيد من مركز الرحى الطوق الصغير القريب من مركزها وذلك انه اذا تحرك الرحى تحرك دائرتى الطوقين حتى تتم
دورتيهما فى زمان واحد لانه جسم واحد ومسافة العظيمة اكثر من مسافة الصغيرة فيكون حركة الصغيرة بطيئة فلو كان البطوء
لتخلل السكنات للزم ان يكون الصغيرة ساكنا حال تحرك العظيمة فلزم الانفكاك وهو باطل وللزوم زيادة سكنات
الطائر على حركاته بما لا يحصى اى يزيد السكنات بزيادة لا يحصى عدده وذلك انا اذا فرضنا ان الطائر يطير من
طلوع الشمس الى غروبها خمسين فرسخا كان حركة هذه البطاء من حركة المحدد بنسبة كثيرة لانها قطعت فى المدة المذكورة
تمام الدورة ثلثمائة وستين درجة وهى زائد على مسافة طيران الطير بما لا يحيط الوهم به فلو كان البطوء بتخلل السكنات لكان
لنسبة السكنات المتخللة بين حركات الطير الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الطير ولا شك ان حركات
الفلك الاعظم ازيد من حركات الطير الف الف مرة فيكون السكنات المتخللة بين حركات الطير ازيد من حركاته بالف الف
مرة فيلزم ان لا يظهر الحركات القليلة بين السكنات الكثيرة ولا يخفى بطلانه واجيب بان الحركة الكائنة فى هذه الاشياء
المذكورة سواء كانت سريعة او بطيئة لمحض خلق الله تعالى عندنا فيجوز ان يحرك الجسم فى حيز ويسكنه فى آخر مع تساويهما
فى وجود المقتضى وارتفاع الموانع غاية الامر يلزم ان يكون جميع الحركات قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير وان الانفكاك
الذى فى حركة الرحى الزمتمونا تم الا للبناء الموجب للحس انه التحرك جائز وان الحركات القليلة لكونها وجودية
متجددة ضمنية السكنات فيلزم ان يرى متحركا لقدرته وانحاتت السكنات اضعاف الا انها قالوا
ارسطو وافلاطون لا بد بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كحركة الصعود والهبوط من سكون اى زمان يسكن
فيه المتحرك سواء كانت الحركة الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر وذلك لان آن الوصول الى النهاية
آنى لان آن الوصول غير آن الرجوع فلو لا زمان سكون بينهما لزم تالى الآنين فيكون الآنات متتالية والزمان
الذى هو مقدار الحركة متالفا من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة وهو المستلزم لوجود الجزء الذى
لا يتجزى واذا كان بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون واجيب بانه لا آن بالفعل الا بالانقطاع يعنى ان
الآن عندكم طرف الزمان بمنزلة النقطة للخط ولا تحقق له فى الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم ... بعض

للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وعورض الدليل بانه لو لزم السكون بين الحركتين لكان
بلا سبب ومتى وجد الشيء بلا سبب يكون باقيا كذلك بيان عدم السبب ان سكون الطبعي قد زال الا القاسر والتقدير والمفروض
عدم القاسر الى السكون لانه متنازع فيه وبانه لو لم لزم السكون لكان لا في زمان معين لان كل زمان نفرض
فالاقل منه كاف في دفع الضرورة وبانه لو لزم لوقف الجبل الهابط لملاقات خردلة صاعدة وذلك اذا
فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة ووجب
وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذا يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع
التداخل بين الاجسام واجيب عن الاول بان السبب عدم علة الحركة حين معادلة الحركتين وهو قاسر
الى السكون الآن فيغلب الطبعية فينزل هابطا وعن الثاني بانه يقع في زمان لا ينقسم فعلا بل بمجرد الوهم
وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل وسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل فان قيل قد يشاهد
ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد وكما في حركة امید فانه يعلم قطعا ان الرجوع
لم يكن الا بعد الملاقات قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل **خاتمة** للمبحث الخامس قد يكون للجسم حركتان الى
جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين وقد يكون له حركتان
الى جهتين مختلفين فاذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين فبعده عن المبدأ بقدر الفصل كالمتحرك
في السفينة الى خلاف جهتها فالبعد عن المبدأ المفروض بمقدار فضل حركة السفينة والا اي وان لم يكن لاحد
المتحركين فضل على الآخر فلم يكن والسكون يقع في المقولات الاربع اما في الاين فهو بقاء النسب الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وفي غيره وهو الثلثة الباقية الكم والكيف
والوضع فالسكون فيها بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير فيضاد الحركة لانهما معنيان وجوديان بينهما
غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا هذا كما مر وقيل القائل ابن سينا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فيكون التقابل بينهما تقابل عدم وملكة ويكون السكون طبعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكون
معلقا في الهواء وارادیا کوقوف الطير في الهواء ويتضاد اي السكون بتضاد ما فيه كالسكون في المكان
الاعلى والاسفل اذ لا غير يتضاد الساكن والمسكن والزمان ولا تعلق له للمبدأ والمنتهى **المبحث السادس**
من مباحث الاعراض الاضافة هي النسبة المنعكسة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب منه اي من المضاف ومن المعروض اي
معروض المضاف يسمى مضافا مشهوريا والمتشابه اللذان بين المضافين قد يتوافقان في الجانبين
كالاخوة لزيد وعمرو وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كالضعف والنصف والربع

وقد لا يكون كالزائد والناقص والانعكاس وهو تكرر النسبة اي معقولية يكون بالقياس الى الغير وهو التعبير عن المضافين فقد يستغني عن حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل من المضافين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة كالعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر حيث ينتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بالعالم وعروضها اي الاضافة قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب حصول الادراك قد يكون بصفة حاصلة في الطرفين كالعشق فانه يعرض العاشق بسبب حصول الادراك ويعرض المعشوق بسبب حصول الجمال او احدهما كعرض العالمية بحصول صفة العلم للعالم بخلاف المعلومية او لا يكون بصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية حاصلة في شيء من المضافين ويعرض اي الاضافة لكل موجود فللواجب كالاول وللجوهر كالاب والابن وللكم المتصل كالصغير والكبير والمنفصل كالكثير والقليل وللكيف كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى كالاقدم والاحدث وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء وللملك كالاكسى وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق اي اذا كانت الاضافة في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا فكلما وجد احدهما في الذهن او الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في الذهن او الخارج عدم الآخر فيه قوة وفعلا اي كلما وجد احدهما بالقوة او بالفعل كان الآخر ايضا كذلك والجمهور من المتكلمين وبعض الحكماء على انها امر اعتباري لا وجود له في الخارج والا اي ان لم يكن امرا اعتباريا بل يكون موجودا خارجيا لتسلسل لان الحلول في محل اضافة لها حلول ويكون هذا الحلول في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولنحو لا تناهي عرضا كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وخمس العشرة الى غير ذلك من النسب وقد يجاب بان سلب الكل لا ينفي السلب الكلي يعني ان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا فيكون هذا مستحيلا الا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل فرد كذا قرره المص في شرحه للمقاصد والتمسك في وجودها اي الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف لان الاشياء قد يختلف عن حقيقتها اشتباهها فلا يكون حجة ثوانيها في جنسيتها او نوعيتها او صفتها و يحد بينها وتضادها تابعة للمعروضات مبناه على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت شيئا غير مستقلة بنفسها تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام كلها للسلامة الاصل قوله والمتى هي النسبة الى الزمان او الآن الذي هو طرف الزمان اشارة الى تعميم الاضافة يعني ان هذه نسبة الى الزمان

والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها اي هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزاء بعضها الى البعض او كون نسبة بعض اجزاء الجسم الى الامور الخارجة عنها اي عن اجزاء الجسم والتي الى الملك هي نسبة الجسم الى الامر حاضر له كالتقمص والتعمم ينتقل بانتقاله كالتختم وهو قد يكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وقد يكون غيره كنسبة الانسان الى قميصه والتي الى ان يفعل هي تاثير شيء في شيء آخر ما دام سالكا اي على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتي الى ان ينفعل هي تاثره عنه كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن قال ابن سينا انما اوثر لفظ ان ينفعل او ان يفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى نهاية من وضع او كيف او غير ذلك كما تحقق غير مستقر من حيث هو كذلك فلفظا ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك واما ذلك الحال الحاصل للمستكمل بعد الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر فيكون كيفيا او وضعيا او غير كالكم ونحوه والله اعلم بحقيقة الاحوال ولما فرغ المص عن مباحث الاعراض شرع في مباحث الجواهر ووجه التقديم والترتيب ما سبق فاحضره

الباب الثالث في الجواهر

الجواهر عند الحكماء هو الموجود لا في موضوع وعند المتكلمين هو المتحيز بالذات وهو ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا اي الحكماء ان كان له الابعاد الثلثة فجسم فان قيل هذا التعريف للجسم الطبعي والقيد المذكورة لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشارك فيه اجيب بان القيد هو قوله ان كان له الابعاد والجسم التعليمي لا يشارك فيه فان قوله له الابعاد الثلثة يشعر ان يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له والا وان لم يكن الابعاد والمقاطع فاما ان يكون جزء من الجسم له هوية بالفعل فصورة او ان يكون له هوية بالقوة فمادة واما ان لا يكون جزء بل خارج متعلق به ومتصرف فيه فنفس او لا يكون متصرفا فيه فعقل

فصل

لا اخفاء في ان لفظ الجسم في لغة العرب موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكنه لخفاء حقيقته وكثرة لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلف العبارات في تعريفه فقال الجسم عندنا اي المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين فردين فصاعدا وعند المعتزلة ماله طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سمت فيحصل له البعد الواحد فقط او على سمتين فيحصل له البعدين فقط وان كانت الاجزاء اكثر من ادنى ما يتركب منه الجسم او يكون عددها اي الاجزاء اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعني ثمانية اجزاء عند الجبائي رئيسهم وذلك بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق او ستة قال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الطول والعرض والعمق او اربعة وهو الحق لانه يمكن تحصيل الجسم منها وذلك بان جزء يحصل الطول وبجنب احدهما جزء ثالث فيحصل العرض ويوضع جزء آخر فيحصل العمق وعند الفلاسفة الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة

اعلم ان التعريف بالقابل للابعاد الثلثة هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي فانه يصح ان يقال انه قابل للابعاد الثلثة ولا يخفى عليك حصول الاعتراض عنه من معنى القابل فان المتفطن يفهم ان الابعاد خارجة عنه وفي الجسم التعليمي مقومة له كما مر وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالجوهر الذي يمكن الى آخره فسر الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة ولهم تردد في ان هذا التعريف المذكور حد او رسم وقيل انه رسم بالخاصة المركبة بالجنس اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصح للجنس ولا قابلية الابعاد فصلا له ثم اعلم ان الجسم البسيط لا يخلو من ان يقبل القسمة او لا فعلى الاول ان كان الاجزاء التي يمكن فرضها يوجد كلها بالفعل اصلا وآيا ما كان فاما متناهية او غير متناهية الاول مذهب جمهور المتكلمين وهو ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل خلافا للفلاسفة وجمهورهم على انه مركب من مادة لها الانقسام وصورة عليها ينبدل الامتدادات العرضية والثاني من القسم الاول مذهب النظام والكسافراطيس والثالث مذهب جمهور الفلاسفة كما اشار المص وجمهورهم الخ والرابع مذهب محمد الشهرستاني والقسم الثاني وهو انه لا يقبل القسمة مذهب الفلاسفة كما قال المص وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس ليست فيه تعدد واجزائه اصلا اعلم ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس والخلاء ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد فلهذا احتجنا الى اثباته لنا معاشرة المتكلمين القائلين ان انقسامات الجسم البسيط متناهية وموجودة بالفعل ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لكان الواحد ايضا منقسما بطلان الثاني بين اذ وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون منقسما بعدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اشيئية حالة في ذلك الشيء هذا خلف فالشرطية مثلا انه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما لا يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الآخر وان القابل لو كان واحدا لكان التفريق اعداما له وايجادا لغيره والثاني بين بطلانا اما الملازمة فلان التفريق اعدام لهوية هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلين لم تكونا موجودتين فان من المحال ان الشيء الواحد تارة هوية واحدة وتارة هويتين متفاصلين واما بطلان اللازم فلانه يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا للبحرين آخرين وهذا بديهي البطلان كذا افيد وهذا ان العرهان بدل ان انقسامات الجسم موجودة بالفعل وانه لولا الجزء لما يزيد الحجم ويكون حجم اثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة ولما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونها غير متناهي الاجزاء وانه لو لم يثبت انقسام الجسم الى الجزء لما تناهى امتداد الجسم بل يلزم ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه لتعدد لكونه مؤلفا مما لا يتناهى

من الامتداد وانه لولا الجزء لما وجد الزمان اصلا اذ هو عبارة عن آنات متتالية متعاقبة اذ لا يوجد
منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على الحركة والمسافة بيانه ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع
القطع بان الماضي من الزمان ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منهما
هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان شيء منه قبل وبعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا ولان
منطبق على الحركة فلو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع اجزاء فيكون قار الذات هذا خلف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم
وهي منطبقة على المسافة يقتضي ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم
المنقسم على المنقسم وهو المطلوب وايضا النقطة وهي ذات وضع لا ينقسم موجودة لانها طرف الخط وهو طرف السطح
وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ويها اي بالنقطة قياسة الكرة لسطح مستو
الموجود بالمعدوم ضروري البطلان وبها قيام الخط على خط فيوخذ ومحلها اي النقطة غير منقسم لان
الانقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة انها ذات وضع واحد وهذه الامور المذكورة تدل على وجود الجزء الذي
لا يتجزى ثم الاجزاء متناهية والا لوقع محصورة بين طرفين حاضرين كلما هو كذلك عددا كان او مقدارا
فهو متناه بالضرورة ولم يصل المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف ونصفه هلم جرا الى لا انتهاء
وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان ولم يصل السريع الى البطيء لانه اذا قطع جزءا فالبطيء قطع جزءا اقل منه
ولا تخلل السكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه حينئذ ذكر الشريفة
هذا البينة طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما وبعض هذا الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وكبعضهم
منه وان كان يمكن الجواب عنه جدا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن وللثاني في الجوهر الفرد وجوه (ا) الاول انه لو ثبت الجزء لا
لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى جهة اعني اليمين غير ما منه الى جهة
اعني اليسار (ب) تلاقي الجزء بين اما بالاسر اي بان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزء من على حيز الجزء الواحد فلا يتحصل
اي يحصل جسم اولا بالاسر بل الشيء دون شيء فيكون طرفان فانقسم (ج) الثالث اذا تراصت ثلثة اجزاء
اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها بين اثنين فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي والتماس فيكون
يلاقي احدهما غير وجه الذي يلاقي الاخر فانقسم والا اي وان لم يمنع عن التلاقي فلا يتحصل من اجتماعها جسم
اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين الآخرين انقسمت الثلاثة لان التماس منه وبين كل
تكميل شيئا منه مماسا لشيء من هذا وشيء اخر مماسا لشيء من ذلك اذ لو تماس احدهما بالكلية لكان على الملتقى
المثلثة فانقسمت (ه) الخامس يلزم انفكاك في كل حجر قطع البعض منه اجزاء اكثر
وحين فرحا ذي ثلث شعب وسعوب الانسان مع سائر لطرافه حين ندور على نفسه بيانه اذا دارت

فههنا قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحا جزءا فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فيقسم الجزء وهو المطلوب
او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم ان يقطع عليه ما دار الطوق العظيم دورة الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس ويلزم التفكك او يقطع الصغير بازاءه جزء و
يسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى ايضا وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث اذا اثبت شعب عنها ودار الشعبتان الاخريان يلزم
انقسام الجزء او تساوي الشعب في الحركة او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام وكذا اذا اثبت الانسان عقبه وبدنه
نفسه فانه يلزم انقسام الجزء او تساوي حركة اطراف الانسان وعقبه او التفكك والاخيران باطلان فيلزم الانقسام وهو المطلوب
والمعترض مستظهر الحق من الجانبين لا يقلد احدا ولا يختار مذهبا ثالثا قالوا فاذا لم يكن اتصال الا
بانضمام اجزاء والانفصال بافتراقها فله هوية امتداد لا تنفى بتبدل المقادير هي الجوهر الذي
شانه الاتصال وفرض الابعاد فيه وتسمى تلك الهوية صورة اذ يبقى بعينها مع ان الانفصال من بين
الى هو تبين اتصالا بين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة والانفصال اخرى وذلك القابل ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثالث للشيئين الذين يزول كلمتهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتراكمين فالقابل للاتصال
والانفصال مغاير لكل منهما باق في الحالين اي الاتصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى ويكون هو مع المتصل الواحد
متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا متعددا ولا يكون هذا في نفسه احدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو ذلك
تابع للجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا بتعدده متصلا مع كونه متصلا واحدا منفصلا مع تعدده و
انفصال بعضه عن بعض واذا كان هذا مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصل المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد
المتعدد مختصا به لاعتبار انه فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا فهذا الجوهر هو الهيولى
الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته المسمى بالصورة والجسم المطلق مركب منهما وزعم آخرون وهم افلاطون واتباعه ان ذلك
الامر الجسم نفسه وما يطرء عليه من الاتصال والانفصال اعراض قالوا ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته وتتبدل المقادير العرضية عليه
وما هو من الامتداد الثاني عند تبدل الابعاد اعني ما يوجد بحسب جوانب الجسم في الجهات هو نفس المقدار
المستحفظ بتعاقب الخصوصيات مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ابعاد المقادير
طولا وعرضا وعمقا في جهات فيزيد الواحد وينقص الآخر فافهم خاتمه جل تفاريع القول بكون الجسم من الجواهر الفردية
اختلفوا القايلون بالجزء في انه هل يقبل الحيوة وتوابعها وهي الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه
الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم وهي مسئلة تتفرع على مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وسيأتي
في موضعه و اختلفوا ايضا في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين و

اختلفوا ايضاً في انه يمكن وقوع جزء فرد على فصل الجزئين المتصلين فالمنكر يقول انه يوجب التجزي والمثبت يقول
بانطباقه على احدهما او خروج الآخر عنه واختلفوا ايضاً في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة
كذا ذكره الامام الرازي واختلف المثبتون في انه باي شيء يشبه من الاشكال فقال القاضي لا يشبه شيئاً وقال غيره نعم ثم
اختلفوا فقيل يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف الجوانب وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل يشبه
المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين واتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض والعمق يعني
انه لا يتصف بشيء من ذلك والالوان منفية ضرورة واتفقوا على ان طبيعة الاجزاء واحدة اي جوهرها واحد بالطبع
في جميع الاجسام قال المص في المقاصد هذا هو المشهور واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة دون
المهيات عند اكثر الحكماء واختلافها انما تكون بارادة القادر المختار عند المتكلمين وقيل باختلاف الاشكال
عند الآخرين كما صرح الشيخ في الشفاء ان اختلاف الاجسام باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات الجزء سد طرق
كثيرة من اصول الفلسفة كقدم العالم وانكار المعاد وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية كما مر
ان معرفة المعاد فرع معرفة النفس ومعرفة النفس فرع معرفة الجوهر الفرد الخ زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع
مختلفة باختلاف الصورة النوعية التي هي مبادي اختلاف الانواع وبها اختلاف الآثار لا خلاف في ان
للاجسام آثاراً مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض وامتناع ذلك كما في الفلك و
المتكلمون على انها متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار لتماثل
الجواهر الفردة. تركيب الاجسام ليس الا منها فيجوز على الآخر كخرق السموات وبرودة النار ونحو ذلك من افاضل
الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم والخلاف في انواعها مختلفة مندرجة تحته وتمسك بان الحد الدال على
ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت
في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة ثم انها اي الاجسام باقية زمانين عند الاكثر بحكم الضرورة يعني انا نعلم بحكم الضرورة ان
اجسادنا واكثر ما نشاهد بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات وفانية بدلالة النص كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ولا يخلو عن شكل لتناهيه وكل متناه فله شكل اذ لا معنى للشكل سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا يخلو عن حيز اي فراغ يشغله
بحكم الضرورة فان الضرورة تحكم بان الجسم لا يوجد الا في الحيز ويمتنع خلوه اي الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون
والاجتماع والافتراق بل لا بد من احد الضدين من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلاً له كذا نقل المص من نهاية العقول
واستدل على تناهيها اي الاجسام واراد بها الابعاد اذ الاجسام كلها لا تخلو عن بعد وكلها متناهية الابعاد من جميع الجهات
بوجوه (١) الاول يسمى برهان المسامتة انه لو وجد بعد غير متناه فرضنا انه خط موازياً لقطر الكرة والموازاة هي
ان لا يلاقي الخطان ولو اخرجا الى غير النهاية لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة اذ اي كرة نفرض يمكن ان يتحرك

الى جهة ما فيميل قطرها الموازي له اي لتلك البعد الذي هو الخط ما يلاقي ما اي جهة بحيث يسامت اي بعين بحيث يلاقيه بالاخراج اذ هو معنى المسامتة وحصول المسامتة بتلك الحركة معلوم بالضرورة وهذه المسامتة لم تكن حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول ويلزم تعيين نقطة لاوليتها لحدوثها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن كل نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه فالمسامتة مع فوقها من جانب لا ينتهي الخط قبل المسامتة معها وذلك المسامتة مع اية نقطة تفرض انما يحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند المحدب من الجانب الآخر من الكرة المفروضة فاحد الخطين هو هذا القطر المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة وقد بين اقليدس في شكل التاسع من المقالة الاولى في كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة بالخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى لا نهاية (ب) الثاني يسمى برهان السلمي تفرض من نقطة ما خطين منفرجا كساقي مثلث بحيث يكون البعد ما بينهما نقدر بعد امتدادهما اي ازديادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم تناهي ما بينهما وهو محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة (ج) الثالث يسمى برهان التطبيق وتقريره ان نفرض من نقطة الى غير النهاية خطا ثم نفرض من تلك النقطة خطا آخر الى غير النهاية ايضا ثم ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان اي الزائد والناقص وهو محال او لا يقع بازاء كل ذراع ذراع بل ينقص احدهما فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين قال المص وقد كثرت وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد ونبهت في البراهين الثلثة كذا في شرح المقاصد فان قيل يؤيد الخصم القائل بعدم التناهي للابعاد ان ما وراء العالم متميز فان ما يلي الجنوب من العالم غير ما يلي الشمال من العالم لان ما يلي القطب الجنوبي غير ما يلي القطب الشمالي فلا يكون عدما محضا وان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه فهو اذن بعد موجود ولقبوله التقدير وان الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد وفضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدرا اذ ما يسع منه اقل مما يسع اليد كلها او لا يمكنه مد اليد فثمة مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجردا او مادي قلنا الاول والثاني وهم محض وعدم امكان مد اليد يجوز ان يكون لا لوجود المانع بل لعدم الشرط ثم طرف الامتداد من حيث كونه منتهى للاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده جهة وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقول تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة ثم ان الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة ولكن باعتبار ما للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين ينحصر الجهات في الست فباعتبار الاولين يقال الفوق والتحت والمتوسطين القدام والخلف وبحسب الاخيرين اليمين لليد الاقوى والشمال لليد الاضعف ولا حصر لها في الحقيقة لما ذكرنا انفا والطبعي للكل اثنان

من الجهات هو العلو وهو ما يلي رأس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدم الانسان بالطبع والاربعة الباقية
وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه نحو المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلافهما اذ اصار القايم منكوسا فانه لا تصير
ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رجله من فوق ورأسه من تحت قوله في الاجسام وضبط الكلام في هذا المقام ان الاجسام
اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة
اقسام بالنسبة الى نفس الامر الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون
كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه كالفارابي
وابن سينا وتفصيل مذهبهم ما اشار اليه المص وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات
والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة
التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم لان مذهبهم ان الافلاك متحركة ازلا وابدا بلا سكون اصلا والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وصورها النوعية
جنسا وذلك لان موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه وبعضهم اي الفلاسفة انها
قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء كارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس و
فرفوريوس وهذا هو القسم الثالث من الاحتمالات واختلفوا على ان هناك مادة قديمة مركبة من جملة العناصر او
الارض كما قال بعضهم او النار كما قال ارقليطس او الماء كما قال ثاليس الملطي انه هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر
من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار
ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران
المسبب لشوق الحاصل فيها اليه او الهواء كما زعم انكسيمانس تكونت من لطافة الهواء النار ومن كثافة الارض الماء
والبواقي من العناصر حصلت بتلطيف وتكثيف وحصل السماء من دخان يرتفع منه كما نقل من التورية
ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فثار منه البخار وطفا على وجهها بسبب الحركة زبد ارتفع
منها دخان فحصل من زبده الارض ومن دخانها السماء او جوهرة غيرها اي غير العناصر حدثت منها العناصر
والسموات كما ذكرنا آنفا لو ثبت انها قديمة او اجسام صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم اختلفوا
في انها كرية او مختلفة الاشكال او ليس بجسم بل نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت نقطا فذوات اوضاع ثم

اجتمعت النقط فصارت خطوطا فاجتمعت الخطوط ثم صارت سطوحا واجتمعت السطوح ثم صارت جسما
قال السيد الجرجاني وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم له من ظواهرها مقاصدهم والرابع من الاحتمالات
وهو انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها ضروري البطلان لم يقل به احد فجعله من الاقسام نظرا الى بادي الرأي لنا وجوه تدل
على انها محدثة بذواتها وصفاتها (م) الاول الجسم لا يخلو عن العرض الممتنع البقاء اذ لا يوجد بدون التحيز لان
موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بخصوص التحرك والسكون
وهما حادثتان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه
في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة ظاهر
لانها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال وكونا بعد كون وحالة التغير فهو في معرض الزوال ولان كل حركة
مسبوقة بعدم ازلي فلو كانت قديمة يجتمع عدم الحركات الجزئية في الازل وح فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت
تلك الحركة عدمها هذا خلف والسكون في معرض الزوال ايضا لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي وكل وجودي قديم ممتنع زواله لان القديم ان كان واجبا فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا
الى الواجب ح لا يكون ذلك الواجب الذي يستند اليه الممكن القديم مختارا بل يكون موجبا واما بطلان اللازم فلان كل جسم
قابل للحركة بالاتفاق ويستدل عليه بدلالة التماثل اي بان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
فيصح على كل من الاجسام من الكون في الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه وهو الحركة فلا يدوم السكون وبالجملة
نعلم بالضرورة ان نفوذة الوضع غير واجبة للبسائط والمركبات ابتداء وانتهاء قيل نعلم لها اي الاجسام حركات
لا بداية لها اي للحركات ويدوم الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا يبطله برهان التطبيق وقد مر تقريره
ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة مذكورة معينة مثلا الى اللابداية جملة
واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بقدر متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احداهما بالاول
من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى لا نهاية له فان كان بازاء كل جزء من اجزاء الزائدة جزء من الجملة الناقصة كان الشيء
مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة شيء
فتنقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة عليها بمقدار متناه ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهي خلاف المفروض
وبيان النكات فهو فذلكة التقرير ههنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولتجعلها اياما
مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية ويدوم الحركة بتعاقب الجزئيات كما قال الخصم امكن لنا ان نجعل من يومنا هذا ويومنا
اليوم جزءا غير مشغول بهذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الآخر
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض عدم تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها الآخر سابق مسبوق معا اذ لو وجد

فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي لان الجزء الاخير المفروض مسبوق
وليس بسابق فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيا يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما
في العدد ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فلم يتكافأ المتضايفان ف يبطل ايضا انه لا وجود
للكلي الا في ضمن جزئي فاذا فرضنا ان تبدل جزئي الحركة بجزئي آخر فعند انتهاء الجزئي الاول انتهى الكلي الذي وجد في
ضمنه وعند وجود الجزئي الآخر وجد الكلي فلا يدوم الكلي عند تعاقب الجزئيات (ب) اي الثاني من الوجوه الثلاثة على
ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ان الجسم محل للحادث اي متصف به لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة به
ونحو والاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سياتي في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث (ج) الثالث ان الجسم اثر فعل الفاعل المختار ومعلوم ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث
مسبوق بالقصد الى ايجاده لا يكون ذلك الا حال عدمه ابتداء وانتهاء لما سياتي في صفاته تعالى من اختياره قالوا
قالوا اي الذين يدعون ان العالم اي الاجسام قديم ان وجد جميع ما لا بد منه للعالم اي جميع ما لا بد منه في تأثير الصانع
في العالم وايجاده اياه اما ان يكون حاصلا في الازل وموجودا فيه لزم وجوده في الازل وان لم يوجد الجميع بل توقف
على حادث فينتقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل او لا فيتسلسل قلنا لعل
من جملة ما لا بد منه الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء الفاعل عن غير افتقار الى مرجح ومخصص
خارج واما ما استدلوا على حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما التسلسل في المواد والازمنة فان
المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلزم التسلسل في المواد وان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما بين في موضعه فيلزم قدم الجسم لكونه مركبا من المادة والصورة القديمة وقالوا الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض
معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة قديما فضعيف
لانا لا نسلم ان الجسم مركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم قدم المادة لكونه مبنية على نفي [illegible] بخلاف [illegible]
الفرد في وجود الحوادث لما مر وانه فرع الايجاب بالذات ونحن لا نقول به بل نسلم باثبات الارادة للصانع ولا نسلم
التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم فيجب تقدم عدمه الزماني على وجوده بالزمان بل هو بالذات كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فصل في اقسام الاجسام قالت الحكماء [illegible] الاجسام مختلفة
الطبائع فمركب والا اي لم تتألف من اجسام مختلفة الطبائع فبسيط والجسم البسيط اما فلكي او عنصري فالفلكي
الافلاك والكواكب والعنصري العناصر الاربعة والمركب اما ممتزج اي ذو مزاج وغيره اي غير ممتزج اي لا مزاج
فهذه اربعة اقسام واذا اعتبر الكواكب من قسم الفلكي على حدة يكون خمسة اقسام ثلثة للبسيط اي الافلاك والكواكب والعناصر

واثبات للمركب فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات ويبرهنونه بانه لا بد لتحديد الجهتين
الحقيقيتين كالعلو والسفل من جسم واحد كري محيط بالكل يتحدد بمحيطه اي باعتبار المحيط القرب وبمركزه
اي باعتبار المركز البعد قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات الامتدادات وان العلو
والسفل منها جهتان حقيقيتان اي متعينتان لا تتبدلان وتحديدهما يستلزم وجود محدد وتعيين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا
كريا محيطا بالكل لتعين العلو باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز اما الوحدة فلانه لو تعدد الاجسام
التي بها تتحدد الجهات فان احاط البعض بالبعض تعين المحيط لكونه النهاية الحقيقية ويكون كافيا لتحدد الجهتين الحقيقيتين
فلا يكون للمحاط مدخل في التحديد والا اي ان لم يحط كان كل منها يحدد جهة القرب منه فقط دون البعد فانه غير متحدد
والمطلوب اثبات ما يحدد الجهتين المتقابلتين معا على ان كون كل منهما في جهة واحدة من الاخر يقتضي تقدم تحدد
لان وقوع كل جسم في الجهة وعلى بعد معين من سائر الابعاد الممكنة لا يكون الا بمقتضى الطبع فيكون الجهة محدودة قبله بمحدد
لا بجزء الجسم واما الكروية فلان غير الكري لا يحدد الا القرب من المحيط ولا يحدد البعد بمركزه وهو السفل اذ هو ابعد
نقطة عن المحيط والمطلوب تحدد جميع الجهات ولان تركبه او زواله عن الاستدارة يقتضي كون الجهة
قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة وذلك لان الجسم طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة
التي للبسيط الا فعلا واحدا بالنوع فيكون شكله كريا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فلما صار مركبا او بسيطا
زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله فلا يكون متحددة به واما
الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب ولا بد فيه من الاحاطة بالكل اي بكل الاجسام ليكون سطحه
الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق لان المحاط قد يتعدى الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى بل المحيط ويكون مركزه الذي
يتساوى بعده عنه منتهى الاشارة النازلة عنه جهة التحت وزعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل على اربعة
وعشرين فلكا فتسعة كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وفلك للقمر موافق المركز يسمى الجوزهر وزعموا ان المحدد المسمى
عندهم بفلك الافلاك وبالفلك الاطلس انما سمي به لاشتماله على ما عداه وبالفلك الاعظم لكونه اوسع الافلاك وبالفلك الاطلس انما
سمي به لانه غير مكوكب في رأيهم وهو المسمى بالعرش في لسان الشرع تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وانه يتحرك
من المشرق الى المغرب على منطقته وهو اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما واعلم ان الكرة
اذا تحركت حركة وضعية تتحرك كل نقطة عليها وترسم في دورة محيطة الدواير سوى نقطتين متقابلتين فانهما لا تتحركان اصلا
يقال لهما قطبا الكرة ويقال الاعظم الدواير منطقة الكرة يسمى معدل النهار وانما سميت به لان الشمس اذا
سامتها اي بلغتها اعتدل الليل والنهار تقريبا في جميع النواحي اي تساويا في المقدار الا في عرض تسعين اي موضع عرضها
من المعدل تسعون درجة وقطبيه يسميان قطبي العالم وهما النقطتان المذكورتان اللتان لا تتحركان [illegible]

في جانب الشمال والاخرى في الجنوب وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي وهو ما عدا افلاك السيارة ثم فلك زحل المسمى
بكيوان ايضا وهو النحس الاكبر ثم فلك المشتري وهو السعد الاكبر ثم فلك المريخ المسمى بالاحمر ايضا وهو النحس الاصغر وهذه الثلثة
تسمى بالعلوية ثم فلك الشمس وهو النير الاعظم ثم فلك الزهرة الملقبة بالسعد الاصغر ثم فلك عطارد المسمى بالكاتب ايضا
وهي مع الزهرة يسميان بالسفليين وهما مع العلوية يسميان بالخمسة المتحيرة ثم فلك القمر وهو النير الاصغر والخمسة المتحيرة المذكورة
مع النيرين يسمى بالسبعة السيارة ودل على ترتيبها المذكور الحجب فانهم وجدوا القمر تحجب السيارة ومن الكواكب
الثوابت ما وقع على طريقته فعلم انه تحت الجميع اذ ما هو اسفل يحجب ما هو اعلى ويصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته
ووجدوا عطارد والزهرة تحجبان المريخ والمريخ المشتري والزحل والزحل بعض الثوابت من الكواكب لانها تستر [illegible] عنها
اذا قربت منها لكن لها اختلاف منظر دون العلوية فعلم انها تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد
ولا اذ لا سبيل في معرفة ذلك بالكشف واختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على
نصف النهار ليعلم باختلاف المنظر وهذا مفصل في علم الهيئة فراجعه وان المحرك للكل ينبغي ان يكون محيطا به على ما يشهد به
الفطرة السليمة فيكون فوق الكل ومنطقة حركة الثامن اي الثوابت تسمى منطقة البروج وانما سميت بها لان البروج
تتعين عليها وتسمى دائرة البروج وفلك البروج ايضا ولما كان قطبا فلك البروج اللذان هما قطبا منطقة البروج ايضا
غير قطبي العالم اللذين هما قطبا المعدل وكان مركزهما واحدا لزم ان تتقاطع دائرة البروج معدل النهار المسمى بمنطقة العالم
على محيط العالم لكونها عظيمة كالمعدل اذ عند فرضها على الفلك الاعظم وذلك التقاطع وهو تقاطع منطقة العالم ودائرة
البروج على نقطتين مشتركتين بين دائرتي البروج والمعدل متقابلتين تنحصر بينهما نصف دائرة من كل منهما لما بين
في الشكل الثاني عشر من مقالة اكرثاوذوسيوس من ان كل دائرتين عظيمتين على بسيط كرة فهما تتقاطعان بنصفين يسميان
تلك النقطتين نقطتي الاعتدالين احدهما وهي التي يأخذ منها حركة البروج على التوالي الى الشمال عن معدل النهار وهي جهة قطبه
الغريب من كوكب جدي تسمى نقطة الاعتدال الربيعي لحصول الربيع عند وصول الشمس اليها في معظم بلاد المعمورة والاخرى
تسمى نقطة الاعتدال الخريفي لان الشمس اذا وصلت اليها يحصل الخريف في معظم المعمورة وما بينهما اي ما بين هذين
النقطتين وهو غاية بعد دائرة البروج عن معدل النهار عن نقطتين اخريين وهاتان النقطتان عن منتصفي نصفيها
الشمالي والجنوبي ونقطتي الانقلابين احدهما ما يلي الشمال وتسمى نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع
الى الصيف عند وصول الشمس اليها في اكثر المسكون والاخرى ما يلي الجنوب وهو جهة القطب الاخر للمعدل وتسمى نقطة الانقلاب
الشتوي لانقلاب الزمان من الخريف الى الشتاء عند حلول الشمس فيها في اكثر الاقاليم فتعين بما ذكرنا من تقاطع البروج
المعدل من نقطتين متقابلتين وكون غاية بعدهما عن نقطتين اخريين الدائرة البروج فيكون اربع نقط يصير بها
ارباعا ثم يتوهم على ربعين متلاصقين منها على كل واحد منها نقطتين بعد كل واحد منهما عن الاخرى مثل بعد الاخرى عن

فرض الربع عليها والقسم الثالث توهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اذ يمكن ان يمر بكل نقطتين متقابلتين على الكرة دوائر عظام غير متناهية وذلك بين احديها اي من الست تمر بقطبي العالم او تقطعي البروج وتقطعي الانقلابين وهذه تسمى الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وقطبها نقطتا الاعتدالين والاخرى من هذه الدوائر الست تمر بنقطتي الاعتدالين وقطباها نقطتا الانقلابين لمرورها بقطبي دائرة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة والاربعة الباقية من الست تمر بالنقط الاربع المتوسطة على الربعين المفروضين بالفرض المذكور وباربع نقط اخرى مقابلة للمفروضة وهو على الربعين الباقيين المتقابلين فتقطع هذه الدوائر من النقط المشتركة بينها وبين دائرة البروج اثني عشر قسما يسمى كل منها برجا وهو ما احاط نصفا دائرتين من هذه الدوائر الست وثلثة منها ربيعية وهي الحمل والثور والجوزا ويسمى التوأمين ايضا وثلثة صيفية وهي السرطان والاسد والسنبلة ويسمى العذراء ايضا وهذه الستة شمالية وثلثة خريفية وهي الميزان والعقرب والقوس ويسمى الرامي ايضا وثلثة شتوية وهي الجدي والدلو ويسمى ساكب الماء ايضا والحوت ويسمى السمكتين ايضا وهذه الستة جنوبية وهذه تقصيره وهذه الاسامي المذكورة ماخوذ من صور توهمت على المنطقة من كواكب ثابتة بتنظيمها خطوطا موهومة وقعت تحت المسمية بها في تلك الاقسام وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان شئت تحقيقه فراجعه فعلم مما ذكرنا ان المحدد للجهات هو الفلك الفلك الاعظم قالوا لو لم يكن للجهات حدود مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه بكلا معنييه محال على ما قرروه وعندنا الخلاء وهو البعد مجردة عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم ممكن لانه لولا الخلاء فاذا تحرك جسم ولم ينتقل الجسم الذي قدامه تداخل وان انتقل الى مكان الاول دار او الى مكان غيره وتسلسل ثم ان عندهم ان المحدد بسيط وان لزم الخلاء له والا لزم ابطال الالزومية فلان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه بالملاقية بالاخر تساويهما ولكن الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وهي لا تكون الا من جهة الى جهة آخرى فيكون الجهة متحددة قبله لا تتحدد به وبهذا اختلف وعندنا الحركات مستندة الى قدرة القادر المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك سبحانه تعالى وعندهم الفلك لا يقبل الكون و لا الحركة المستقيمة فلا يقبل الخرق و لا الالتيام وعندهم ان الكواكب اجسام بسيطة شفافة كالافلاك مركوزة فيها منيرة بالذات الا القمر فانه يستفيد النور من الشمس و لا تتحرك الا بحركة افلاكها وعندنا الكواكب سابحة على الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى الى هنا تم بيان البسيط الفلكي وابتدا ببيان العنصري قالوا وتحت فلك القمر عنصر النار بحيث يماس مقعر كرته مقعر فلك القمر وهو خفيف مطلق حار يابس اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق الكل واما حرارتها فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما تكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الفوقية

بالطريق الاولى واما يبوستها فلانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها والهواء خفيف مضاف نحو جهة الفوق
حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء لان الماء نسبته بصيرورته بخارا اسخن والطف والهواء المجاور للابدان انما يحس
ببرودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء واما رطوبة الهواء فلانه ذو كيفية تقبل بسببها التشكل وعدمه بسهولة وهو
مشمول لتقعر النار وشامل للماء ثم الماء ثقيل مضاف نحو المركز بارد رطب بالطبع والطبيعة الجمود ولان طبيعته البرد وانه
يوجب الجمود ولكن الشمس تمنعها ثم الارض بارد يابس ثقيل مطلق اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت و
طبعها لم تسخن واما ثقلها فلان مكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وينقلب كل من العناصر الى
ما يجاوره وهو الكون والفساد فالانقلاب الى المجاور والملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض فان بعض
مياه العيون ينقلب و يجمد حجرا كعين سيهكوه من بلد مراغة وعين تمرة وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعل بعلاج
الاكسير ماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا كما نشاهد في الطاس المنكوس على الارض في حرارة
الشمس وعكسها كانقلاب الماء هواء عند تسخن الماء حتى لم يبق شيء في القدر التي تسخنت فيها ولما تبين الانقلاب بغير
واسطة يعلم امكان الانقلاب بوسط ومن العناية الالهية انكشاف البعض من احاطة كرة الماء معاشا للحيوان
الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء
ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها واعلم ان طبقات العناصر تسع عند الحكماء منها للنار طبقة واحدة وهي الصرفة و
لا تنزاح الهوائية والكل من البواقي طبقات فللهواء اربع طبقات عند المصنف اولها الدخانية وهي التي عدها صاحب المواقف للنار
وهي النارية وتحتها الهوائية قال السيد الجرجاني الهوائية الحارة مثلا شيء فيها وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك
وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الاجزاء الهوائية المخلوطة بالابخرة تبرد لعدم المجاورة الارض ولم يصل اليها اثر انعكاس
الاشعة ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية والارضية واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض و
لم يبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية فيها وللارض ثلث طبقات الترابية وهو ما فيه ارضية
وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الارضية الصرفة التي قريبة من المركز ولم يعد صاحب المواقف
للماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة قد فرغ من البسيط الفلكي والعنصري واخذ في المركب الذي ليس له مزاج
فقال والبخار وهو المختلطة من الاجزاء الهوائية والمائية المتصاعد وصعوده ثقيل قد يبلغ الطبقة الزمهريرية
من الهواء وهو الباد كما مر فينعقد ببرده فيتكاثف وصار سحابا وتقاطر الاجزاء المائية اما بلا جمود وهو الذي
ينزل مطرا او جمودا اذ كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبابا كبارا تنزل
ثلجا او كان الجمود بعد الاجتماع ينزل بردا او قد لا يبلغها اي البخار الكرة الزمهريرية فهو اما ان يكون كثيرا او
قد ينعقد سحابا ماطرا او قد لا ينعقد فالبخار الكثير الغير المنعقد سحابا يصير ضبابا وهو الذي او قليلا وهو قد يتكاثف

ببرد الليل فان انجمد فيتنزل ثلجا او ضعيفا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء معتد به او لا ينزل طلا وقد
يتصاعد مع البخار دخان وهو المخلوط من اجزاء النارية والارضية وصعوده خفيف مما يتصاعد بان يرتفع البخار والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فتتكاثف البخار وينعقد سحابا فينحبس ذلك الدخان في جوف السحاب فان بقي الدخان على حرارته
قصد الصعود وان برد قصد النزول كيف كان فانه يمزق السحاب بحركته فيحصل من تمزيقه وخرقه له ومصاكته اياه صوت
هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة عملا قريبا من
الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب عمل فيه التسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة
وهذا الاشتعال يحصل نار منيرة لطيفة تنطفي سريعا هي البرق او كثيفة لا تنطفي حتى تصل الى الارض هي الصاعقة وان
الدخان قد يصل الى كرة النار فيحترق فما كان منه لطيفا نفذ فيه النار بسرعة يرى كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان
منه كثيفا لا في الغاية تعلق النارية تعلقا تاما من غير اشتعال دام لا ينطفي وهو الروايات والاذناب والنيازك
ذوات القرون وقد تتكاثف الادخنة المصاعدة بالبرد وينكسر حرها عند الوصول الى الطبقة الزمهريرية
وتثقل فينزل ويرجع رجوعا على جهات مختلفة كما ترد بعضها دائرة سهام على جهات شتى وتموج الهواء بتموج الادخنة
وهو الريح وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فتنضغط الاجزاء الارضية بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع المسمى بالفارسية كرد باد وما فيها اي في الرياح من الاهوال كانقلاع الاشجار
الراسخة والخطف للسفن الثقيلة والاحوال فالرياح التي تهب من نقطة المشرق قبول والتي تهب من نقطة المغرب دبور والتي تهب
من نقطة الشمال شمال والتي تهب من نقطة الجنوب جنوب وغير ذلك يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح كما
ورد في الله الذي يرسل الرياح الآية بيان سبب حدوث الجبال والطين اللزج لكثير بحيث يتحكم انعقاده رطبه يابسة اذا
انعقد بحر عظيم بحر شديد وانحفر بعض اجزاء الرخوة باسيل كالمياه والرياح وغير ذلك وبقي الاجزاء الصلبة مرتفعة
تكونت الجبال بيان تكون المعادن ومنافع الجبال ولقلة تسخنها اي الجبال بانعكاس شعاع اي شعاع الشمس
بصلابتها وصقالتها بالنسبة الى الاجزاء الرخوة فان الابخرة تخرج وتتفرق عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به يبقى
تحليها الثلوج والامطار فيتكون المعادن والسحب والعيون فالجبال تحفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب
والعيون فان هذه كلها تتقلب من الابخرة بالاختلاط والانجماد والتحليل واذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة
ذلك اذا تولد تحت الارض بخار او ريح وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك
الخروج انشقت الارض وتحركت وحدثت الزلازل ويؤيده ما يروى من ان البلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفر فيها
ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة وقد يكون معها نيران لغلبة الاجزاء النارية التي في الادخنة
واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة وربما ينقلب البخار الذي حدث

در ادخنه محقنه

تحت الارض فيها ماء فيعمق اي يشترق ويصير عيونا جارية وذلك ان البخار الذي صار ماء ان كان كثيرا كان له مدد فيجري على الولاء ضرورة عدم تخلخل فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر ولم يكن المدد كالماء مستغنيا راكدة وان كان الماء قليلا بحيث لا يقدر على شق الارض بل ربما ينفتق الى الكشف عنه فاذا ازيل عن وجهه ثقل التراب وصار في منفذ اندفع اليه وهي الآبار والقنوات الجارية بحسب مساعدة المدد وفقدانه وقد يكون سببها مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها **فصل في المركبات التي لها مزاج قال الحكماء العنصريات اذا اجتمعت** تفعل او لا في مادتها ثم في مادة المجاور ولذا المجاورة شرط للتفاعل بين الاجسام والمراد من بين المجاورة ما كان بالمماسة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك انه كلما كانت السطوح اكثر كانت المماسة اتم وذلك التكثر انما هو بتصغر الاجزاء

— **فقال اذا اجتمعت العناصر المختلفة الكيفية** التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **المتصغرة الاجزاء جدا واختلطت اختلاطا تاما فتفاعلت بقواها** اي فعل صورة كل منها في مادة الآخر ومادته في صورته بعضها في بعض والمراد بالقوى الكيفيات المذكورة وسميت بها باعتبار كونها مبدأ التغيرات **فانكسرت** بذلك الاختلاط سورة كل من كيفياتها الاربع المذكورة **حدثت من الاجزاء المختلفة كيفية** متوسطة هي درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل متشابهة في اجزاء المذكورة في الكل او في جميع الاجزاء **هذه الكيفية تسمى المزاج** وقيل هذه الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى مزاجا فحد المزاج على هذا انه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر **فان كان** اي المزاج **من قوى متساوية** المقادير في القوى الاربع شدة وضعفا **فهو المزاج الحقيقي** قال المص التساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس انتهى عبارته وصرح صاحب المواقف في المزاج الحقيقي تساوي البسائط كما وكيفا ليس بقدم شرح السيد رح حيث قال واصله المعتدل الحقيقي هو الذي تساوى فيه البسائط كما وكيفا قالوا انه لا يوجد في الخارج اذ الاجزاء المتساوية ... ميلها ومحيها الى الافتراق ولا يغلب احد فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع فلا يحصل ... او ... قيل يجوز ان تكون الاجزاء باسباب خارجة بحيث تقسر الابدان الى محيها الى خلاف جهته فيحصل المزاج ابتداء ... ... وذا ... ... **وان لم يكن** ممتزجا **من قوى متساوية** المقادير بل يغلب بعضها على بعض **فخارج** ... ... المزاج ... بكيفية واحدة بان يزيد من الكيفيات الاربع المذكورة واحدة وبزيادتها خرج المزاج ... ... بزيادة ... ... برودة فقط او اليبوسة فقط او الرطوبة فقط فهذه اربعة اقسام او بكيفيتين ... ... بان يخرج من الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا والرطوبة واليبوسة جميعا ان ... ... زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة فيكون ... ... بين الحرارة واليبوسة او برودة فتحصل اربعة اقسام اخرى فيصير ... اقسام

في ثمانية وقد يقال المعتدل واعلم ان ههنا معتدل الحقيقي مشتق من التعادل بمعنى التساوي ومع هذا هو المعتدل الفرضي و
الطبي اي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات
وذكر ابن سينا في القانون المعتدل ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له على اعدل قسمة ولا عرض
واقع بين طرفي الافراط والتفريط مثلا يفرض مزاج ينبغي ان يكون نسبة اجزاء احد الفاعلين الى الآخر واحد المنفعلين الى الآخر بالضعف
ويكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة وكذا الرطب من عشرة الى العشرين واليابس من خمسة الى عشرة فمتى يكون هذه
النسبة محفوظة ولم يخرج من احد الطرفين كان المزاج معتدلا ومتى لم يكن كذلك كان غير معتدل وهذا اعتدال العرض به ثمانية اعتبارات
ان كيفية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال نوعا اي باعتباره او صنفا او شخصا او عضوا ويعتبر كل من هذه الاربعة
بحسب الخارج فانه اي للنوع بالنسبة الى سائر الانواع وللصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من
ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل اخرى اي للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف بالنسبة الى
ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان فمزاج
نوعي عرض بحيث اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع اطبق الحكماء على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها من
الاعتدال الحقيقي هو الانسان لانه قابل للنفس الناطقة التي هي اشرف الصور العنصرية واكمل النفوس المتعلقة القابلة
اعدل الاصناف من سكان البقاع بحسب اوضاع العلويات اي بالنظر الى اوضاع العلويات كقرب الشمس وبعدها وغير ذلك
سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين كالامام الرازي وغيره وابتداء هذا الاقليم في موضع يكون انتهاء اطول ايامه فيه اربع عشر ساعة
وربع وهو شمال بلاد الصين ووسط حين النهار اربع ساعة ونصف ساعة وفي هذا الاقليم من البلاد طنجة وبلاد افريقية من ارض
المغرب وجزيرة رودس وقبرس وانطاليا وطرسوس وطرابلس الشام وانطاكية وحلب وملطية وآمد وآذربيجان ونصيبين وموصل
وسر من رأى وارمنية ومراغة وتبريز وحلوان واردبيل وشهرزور وزنجان ونهاوند وسلطانية وهمدان وابهر وقزوين والديلم
وساوه والموت وقم وآمل وكاشان وساريه وسمنان ودامغان واسترآباد وبسطام وجرجان واسفراين وشهرستان
وسبزوار وطوس ونيشابور ونون وزوزن وهراة وسرخس وفيروزجورجان وفاريات وغرجستان وغور وبلخ وترمذ
وصغانيان وبدخشان والتبت الداخل وجبال قشمير وبعض بلاد ختن وخطا وفيه خمسة وعشرون جبلا واثنان وعشرون نهرا
وعامة اهله بين السمرة والبياض ويستدلوا بانا نرى سكانها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل هذا المذكور
من الكمالات البدنية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل وقال ابن سينا هم سكان خط الاستواء ان سكان
المواضع الواقعة على خط حدث على وجه الارض من توهم معدل النهار قاطعا للعالم وابتداؤها من ... ارض ... ثم جزيرة ...
... جاكون ثم ... وهو من الصين ثم جنوب جزيرة ... ثم شمال جزائر الريح ... شمال ...
منابع نيل مصر ثم جنوب سودان المغرب الى ان تنتهي الى المحيط الغربي المسمى اوقيانوس ...

في الحر والبرد وكل من كان كذلك فمزاجه اعدل فبلغ المص والممتزج ان تحقق منه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق
مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان اولا وهو النبات والا اي وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعدني وهو خمسة اقسام
لانه اما ذائب مع الانطراق والمنطرق هو القابل لضرب المطرق بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقه فينبسط
وهو القسم الاول كالاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وكل تكون من
اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة واختلافها بالاصناف السبعة باختلاطهما اعني الزيبق والكبريت
على مزاج سعد لقوة الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم انطباخ الزيبق والكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ابيض فالفضة
وان كان فيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو الذهب وان كان تعقبتين في الكبريت الاحمر قوة صباغة تكن عقده البرد قبل تمام الطبخ
فهو الخارصيني وكانه ذهب لم يبلغ النضج فان كان الزيبق صافيا والكبريت الردي غير جيد في المخالطة فالرصاص وان كان معا ارضيين
فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد وان لم يقوى التركيب بينهما مع رداتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت
خبير بان القسمة المذكورة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وغير ذلك من
الاحتمالات العقلية وبعض العقلاء ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصنيعة وهو واقع وموجود وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر لي
امكان فضلا عن الوقوع قال المص الكلام في العلم بالوقوع وفي العلم بجميع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا كالعنقاء مثلا
في انه اسم بلا مسمى او ذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي فيه رطوبة ودهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى
النار على تفريق رطبه عن يابسه وهو الاشتعال كالكبريت والزرنيخ الا ان الدهنية فيه اقل هذا هو القسم الثاني من الخمسة
او بدونهما اي بالانطراق والاشتعال هذا هو الثالث وهو ضعف امتزاج رطبة ويابسة وكثرة رطوبة المنعقد بالحر واليبس
كالزاج وتولدها عن ملحية وكبريتية وحجارة وكالاملاح وتولدها من خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع
غلبة الارضية الدخانية واما غير ذائب غير منطرق لفرط الرطوبة وهو ما تحكم امتزاج بين اجزاء الرطبة الغالبة والاجزاء
اليابسة المستولية بحيث لا يقوى النار على تفريقها كالزيبق وهو الرابع من الاقسام او غير ذائب ومنطرق لليبوسة
وهو الخامس وهو ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبة واليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقها مع احالة
البرد المائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة ودهنية ولذا لا ينطرق كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك من
الاحجار ومشاركة لما فرغ من المركبات التي ليست لها نفس شرع في المركبات التي بها نفس ومشابهة للحيوان فقال ويشارك
النبات الحيوان في بعض الاعضاء وفي الاحتياج الى قوى طبعية ليراعى ان الطبعية تطلق على الفعل بغير ارادة وهذه
تشترك فيها النبات والحيوانات قال المص وذلك لان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان وفي الزهر مواضع مثمرة
منها تنبت الاغصان وله عروق بها يتغذى ويستحفظ واجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر والدهن كالورق واطراف
الاغصان وله فضول بمنزلة الصمغ والالبان وله قوى تحفظ الشخص منه اي الاغذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي

ويتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو القوة القريبة من الفعل شبيهة بالعضو وقد تختل به عند عدم الغذاء في
نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالصاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزءا منه بالفعل وقد تختل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه يتميز عن العضو ولذلك يصير البدن مهزولا الثالث ان تجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه قد تختل به كما في البرص كذا قال السيد الجرجاني ويخدمها اي الغاذية اربع
اخرى منها الجاذبة وهي قوة تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ما نشاهد من حركة الغذاء من
الفم الى المعدة والحركة اما طبعية وارادية او قسرية وهذه الحركة ليست طبعية والا لكانت هابطة لثقل الغذاء وهي
ليست كذلك لان المنكس يبتلع الطعام ويتصاعد الغذاء الى معدته والاشجار يتصاعد الماء الى اعاليها ولا ارادية
اذ الغذاء لا ارادة له فتعين ان يكون قسرية ولا بد لها من قاسر وذلك القاسر اما دافع من فوق بالاختيار الا ان
وهو باطل لانه لو كان كذلك لما تحرك الغذاء الى المعدة الا بارادة الحيوان وهو منتف لانا نجد المريء والمعدة عند
الحاجة الشديدة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم بل قد يريد الانسان الامساك في الفم فيغلب ذلك لا يكون الا من
جذب من تحت فلا بد للجذب من جاذب وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة للمعدة ومنها الماسكة وهي التي تمسك
ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه الهاضمة فعلها والتي يدل على ثبوت هذه القوة للمعدة احتواؤها على الغذاء احتواء تاما
بحيث يماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبين الغذاء فرجة وانا نشاهد الجسم الرقيق الذي من شانه النزول
ولا نزول كالمشروبات والمني فلا يكون الا بالماسكة ومنها الهاضمة وهي قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام مهيئ لفعل القوة المغيرة فيه والى قوام صالح للغاذية بالفعل تقريره على ما نقل من المباحث المشرقية ان
القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المتشابهة لصورة العضو ومنها الدافعة وهي ما دافع للغذاء
المهيا للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وما دافع للفضل عن العضو فان الدم الوارد على
الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم تخل شيء من الاعضاء عن
الاخلاط التي تفسده وهذه الاربع خوادم للغاذية وللهاضمة منها مراتب بحسب مراتب الهضم واول مراتب
الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم انهضاما تاما بالحرارة ما يحيطها من الكبد والطحال وغيرهما ان
يصير كيلوسا وهو كماء الكشك في بياضه وثخانته وقيده بمرتبة ابتداء من الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانا سطح
واحد ثم في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا وبعد ما اندفع كثيفه الى الامعاء لا يندفع ينجذب لطيفه
من المعدة ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق عروق صلبية ضيقة تسمى
وتسمى بماساريقا فينطبخ في الكبد ويتميز ويتحلل منه في العروق الاخلاط الاربعة وهي السوداء والصفراء والدم
والبلغم بعد تولدها في الكبد تصعد الى العروق الثابتة من جانب المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من

المسمى بالبواب ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض ومنها ينفصل الاخلاط منها كي
تميز بالصلح بغذاء لكل عضو تجري في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق
الصغار الليفية تترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصل بها في الاعضاء بهضم آخر حتى تتشبه بها التصاقا ولونا وقواما ومنها اي
من القوى التي تشارك النبات والحيوان فيها النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره الثلثة
اي في الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية فبقولنا تدخل الغذاء اجزاء الجسم تخرج السمن وذلك ان الاجزاء
الزائدة في الغذاء لا تنفذ في جوهر الاعضاء بخلاف السمن فان اجزاءه لم تنفذ في الجسم وقولنا تزيد في الاقطار الثلثة احتراز
عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس
فبالعكس وهذه القوة المذكورة تزيد في الاقطار الثلثة كما مر وقولنا بنسبة طبيعية احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية
مثل الاستسقاء وسائر الاورام ومنها المولدة وهي التي تخص من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح مبدأ او
مادة لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه وتفصله الى اجزاء مختلفة اي تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية
الى اجزاء مختلفة بحسب عضو وهي في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم تخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم شبيه ومن اللحم شبيه وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج فان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني هناك متشابه الحقيقة ويفيدها اي الاجزاء المذكورة
الهيئات اللائقة فعلى هذا يكون المصورة هي كما فهم من كلام الشفاء ايضا وقد يسند هذا اي افادة الهيئات
اللائقة للاجزاء الى قوة اخرى تسمى مصورة واضطربوا يعني انه لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس
والتخمين دون القطع واليقين ترددوا في ان تعدد هذه القوى بالذات اي بحسب الذات او بالحيثيات
اي بمجرد الاعتبار فقالوا ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
مباينة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار
بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدراد وامساك ابدا الازدراد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام
وترددوا ايضا في ان الجامع للاجزاء اي اجزاء البدن هل هو نفس الولد دام غيرها فذكر الامام ان الجامع للاجزاء
النطفة نفس الوالدين واضطربوا في ان الحافظ لها اي اجزاء البدن هو الجامع كما ذكر الامام ان نفس الوالدين
ايضا بعد حدوثها حافظة للبدن وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء
الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع او القوة المصورة لذلك البدن وفي ان المدبر لها
اي الاجزاء البدن الى ان يتم الشخص مادة هل هو نفس الابوين كما فهم من شرح الاشارات انها يبقى مدبرة نحو
البدن اي ان يحل الاجل نفس الولد وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان في جامعة استقصاء بدنه وموضعها

على نحو يصلح معه ان يكون وهي حافظة لهذه البدن على النظام الذي ينبغي ويتحير في كيفية صدور الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المخصوص والصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان المختلفة التي يشاهد في انواع النبات
المتخالفة والحيوان المتباينة عن القوى الضعيفة التي هي اعراض قائمة بالاعضاء لا شعور لها ولا قدرة ولا ارادة
وعلم والتجاء الاخر بعد تحير الاوهام وعجز العقول والافهام الى الخالق لهذه العجائب كيف شاء القدير على كل ما تعلقت به مشيته
بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في مواضع منها وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء على ان الاعتراف بالفاعل
المختار واستناد جميع الاشياء اليه ابتداء المندرجة عن كثير من امثال هذه التكلفات والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وتخصيص
الحيوان بقوى نفسانية نسبتها الى النفس الحيوانية بل الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في سائر الحيوان
وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله واختصاصه بها بما ينفعه او يضره احتاج الى الطلب النافع والهرب من الضار وذلك
لا يكون الا بالادراك والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار وهي اما مدركة او محركة وكلامهم متردد في
ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام بل في جميع
الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات عسرة في الحقائق الموجودة
في الاعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يفعل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ للتغير
في آخر فالمدركة الحواس الخمسة الظاهرة والباطنة اي الحواس الخمس الداخلية فمن الظاهرة اللمس وهي قوة سارية
في اكثر البدن بها يدرك الحرارة والبرودة ونحوهما كالرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحوها وانما زيد لفظ الاكثر لان
بعض الاعضاء ليست له قوة لامسة كالكلية فانها تميز الفضلات المائية والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة فانه مفرغة
للسوداء والعظم لانه اساس البدن وعليه الاثقال فاقتضت ان لا يكون له حس لئلا يتأذى بمرور ما عليه [illegible] او ان لا يكون
الا بالفعل والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك الطعوم بمشاركة [illegible]
باللمس والرطوبة اللعابية العادمة للطعم وان تخالطها طعم اما بان تتكيف به او [illegible] الطعم [illegible] من حاله [illegible] الطعم
[illegible] مخلوط بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم بالصفراء او غيرها والشم وهي قوة مستودعة في زائدتي
مقدم الدماغ كحلمتي الثدي بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية [illegible] الاقرب
الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها لا لانفصال الاجزاء من ذي الرائحة كما زعم بعضهم [illegible] الرائحة
انما يتأدى الى قوة الشم بان يتحلل اجزاء من جسم ذي الرائحة ويخالط الهواء المتوسط بينه وبين [illegible]
بدون التحلل لانا نشاهد ان المسك القليل يعطر البيت الكبير مع عدم نقصان شيء من وزنه ونقص [illegible]
وفيما عورض [illegible] ان الافلاك والكواكب لها شم والسمع وهي قوة في عصب مفروش على سطح باطن
الصماخ بها يدرك الاصوات يعني ادراك الصوت انما يحصل بوصول الهواء المنضغط الى الصماخ وذلك

لانّ الهواء بين القارع والمقروع والقالع والمقلوع ينضغط بعنف للقرع او القلع العنيفين ويتموج فينتهي تموجه الى
الهواء الراكد في الصماخ فيموج فيقع على جلدة مفروشة في مقعر الصماخ التي فيها وفيها قوة بها يدرك ما يؤدي اليها
لمن ضغط من الصور والهيئات العارضة له وقد مر شيء من ذلك والسمع قد حكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب
عليها الالحان والنغمات وكمل بها علم الموسيقي ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين
و... بهما على ما نقل انهما من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين المذكورتين في قوة السمع وهو صغير
مجوف يمينا من النابت منهما يسارا ويسارا النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
وهو المراد بقوله المتفرقتين الى العينين والدليل على كون القوى المذكورة في المحال المذكورة هو ان الآفة
فيها توجب الآفة في القوى المذكورة يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في
البصر كما قال الطبيعيون كارسطو واتباعه او خروج الشعاع اي خروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند البصر وقاعدته عند سطح المبصر كان عضوا من المدرك قد لامس المبصر فحصل الادراك كما قال الرياضيون ثم اختلف
القائلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال ان المخروط مركب من خطوط مستقيمة
شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه اطراف هذه الخطوط من المبصر ادركه
وما وقع بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ولكل امارات اي لكل من الفريقين الطبيعيين
والرياضيين امارات تدل على صحة ما ادعاه فللاول اي الطبيعيين القائلين بالانطباع ان نور العين هي التي
يعني الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد يري مثل مرآة وان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك فهو قابل
للانطباع كالمرآة وانطباع الشبح في المقابل القابل للانطباع ضروري لا يحتاج الى دليل وان سائر الحواس
التي هي غير مبصرة ادراكها المدركاتها انما بان تأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء
منه الى المبصر بل بان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع وان صورة الشمس قد تبقى
زمانا في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها وغمض عينيه حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها فلولا الايصال
بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك وللفريق الثاني الرياضيين القائلين بخروج الشعاع والنافين
للانطباع ان لو رئية تتفاوت كما في صورتين قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظة كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة يفيد رقة و
صفاء وهو ان الابصار بالانطباع لا يتفاوت بتفاوت الشعاع وانه يشاهد في الظلمة بالليل الا انها
... المذهب الذي لا يتميز نهاره من الليل بان شعاع البصر تخلل نهار الشعاع الشمس انفصال النور من العين

واشرافه على الانف وعند تغميض العين على السراج يرى خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج وانكر
المتكلمون كلا المذهبين وقالوا عندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى لكنهم اثبتوا كونه تعالى البصير او ما قيل انه
يشترط للرؤية شرائط ثمانية بعد شرط سلامة الحاسة عن الآفات وبعد القصد اي قصد المبصر الى الابصار
وحضور المبصر للمبصر كونه كثيفا لان اللطيف لا يرى مضيئا سواء كان مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالا[illegible]
المستنيرة بالشمس مقابلا اي محاذيا للبصر او في حكمه بلا حجاب بين الرائي والمرئي ولا افراط قرب او افراط بعد
وافراط صغر وسلب غلط كما ان اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا
لم تر الالوان بل يرى لون آخر غيرها للغلط ممنوع عند اهل السنة والجماعة وكذا دعوى لزومها اي الرؤية عندها
الشرائط المذكورة غير مسلم عندهم وعند الفلاسفة والمعتزلة ان الرؤية مشروطة بالشرائط المذكورة وعند وجوده
تحت الرؤية واعلم ان القوى الباطنة اي القوى التي يحصل بها الادراك الباطن خمس ايضا لان القوة المدركة
عند حضور المحسوس غير متصرفة فيه او مدركة متصرفة فيه والاولى اما مدركة للصور فهي الحس المشترك او مدركة للمعاني
فهي الوهم واما حافظة وخزانة عند غيبته وهي ايضا اما حافظة للصور فهي الخيال او خزانة للمعاني وهي المسمى بالحافظة
والثانية المدركة المتصرفة فيه ان استعملها الوهم يسمى متخيلة وان استعملها العقل يسمى مفكرة فهذه قوة واحدة تسمى باسمين
باعتبارين فصار خمسا [illegible] ايضا انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني
والمعينة اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفة فيها وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك ومن
الباطنة الحس المشترك وهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الجزئية الظاهرة بالتادي اليها من طرق
اي طرق الحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها ونثبت وجودها بدليل الحكم بالبعض اي بعض المحسوسات
على البعض ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فلولا ان فينا قوة واحدة مدركة
للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم المذكور وبدليل مشاهدة النائم والمريض المبرسم صورا جزئية
ما اي اشياء التي ليس لها تحقق ووجود في الخارج ولا في شيء من الحواس فلا بد من قوة بها هذه المشاهدة وبدليل
مشاهدة القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما ويرى الشعلة الجوالة اي التي تدار بسرعة دائرة ولا وجود لهذا الخط
والدائرة في الخارج فيكون في قوة وليست تلك القوة هي القوة الباصرة لان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو [illegible]
لا يدرك الامور الجزئية فاذن هي قوة جسمانية غير الباصرة التي ينطبع فيها صورة النقطة بحيث كانها تمر منها الخيال
اي القوة الخيالية وهي خزانة الحس المشترك وهي التي تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة فنثبت وجودها بدليل بقائها اي المحسوسات بعد زوالها عن الحس المشترك لا بالكلية كما في النسيان فان فيه ذهابها
بالكلية بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات كما اذا رأينا شخصا ثم غاب ثم حضر بعده فانا نعرفه بالامارة انه هو

ثبات فلولا ان لنا قوة حافظة هي الخيال لم تعرف الذي رأيناه والثالثة منها الوهم اي القوة الوهمية وهي التي يدرك بها
المعاني الغير المحسوسة الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو ومنها الحافظة للاحكام الوهمية اي تحفظ
المعاني التي يدركها القوة الوهمية وهي كالخزانة لها ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والخامس منها المتصرفة
في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بالمدة وتركب الصورة بالصورة والمعنى بالمعنى تارة اخرى وهي تخدم
العقل والوهم في افعالها وتسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم متخيلة والمتصرفة
لا تسكن دائما لا نوما ولا يقظة البتة والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ واعلم ان ما نعلم
من علم التشريح ان للدماغ تجاويف وبطون ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهي كالمنفذ من البطن
المقدم الى البطن المؤخر بهذا الصورة — والمحل للخيال مؤخرة لانه مرتبتها التي تحفظها والمحل للقوة
المتخيلة البطن الاوسط الذي كالمنفذ وللوهم مقدم البطن الاخر وللقوة الحافظة آخره اي آخر
البطن الاخر وانما عرف محالها المذكورة بدليل الاختلال باختلال المحل فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال
اختل فعل القوة المخصوصة دون غيرها ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك والقوة المحركة
لم يبسط المص الكلام فيها كما بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه مثل تعلقها بتلك وهي تشتمل
القوة الفاعلة للحركة والباعثة عليها والباعثة منها تسمى شوقية ونزوعية تنبعث على جلب المنافع
او دفع المضار وتسمى الاولى اي الباعثة الى جلب المنافع شهوانية والثانية غضبية والفاعلة للحركة منها
فاعلة تمدد بالاعصاب بتحريك العضلات الى جهة مبدئها فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في القبض
وتبعد الاعضاء او فاعلة تمديد الاعصاب ترخي الاعضاء بارخاء العضلات الى خلاف جهة اي جهة المبدأ القريب للقوة
الفاعلة هذه القوة العضلية والبعيد هو الادراك وبينهما الشوق والارادة فان النفس يدرك اولا الحركة فتشتاق
اليها ثانيا فتريدها ثالثا ارادة قصد وايجاد لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا والله اعلم بالصواب
ولما فرغ المص عن الباب الثالث في الجواهر شرع في المجردات فقال **الباب الرابع في المجردات** وهو يشتمل
على [illegible] ستة في النفس وواحد في العقل **الفصل الاول** في النفس وهي كمال للجسم من حيث انه
قسموها الحكماء الى نفس فلكية وقالوا ان الكل فلك نفسا مجردا اي مصدر الافعال مستمرة على نهج واحد مع الارادة
وحركات الافلاك ارادية لما كان حركاتها ارادية كانت لها النفوس ونفس انسانية وسيجيء بيانها وقد يطلق النفس
على مبادي آثار النبات وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره
ويقيد اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال المحصل للنوع من العلم و
القدرة وبجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعاتها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي وبالآلي يخرج العناصر وبالجبلية يخرج

كل كمال الملحق بهذه الحيثية او على مبدأ آثار الحيوان وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة وان
اعتبر الاطلاق فالاول يسمى نفسا نباتية والثاني يسمى نفسا حيوانية والمعتمد من آراء المتكلمين ما قال النظام
ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في جميع البدن لا يتبدل ولا يتحلل او اجزاء اصلية باقية
من اول العمر الى آخره التي لا يقوم الحيوة باقل منها قال صاحب الصحائف التعريف الثاني اختيار محققي المتكلمين
واعلم ان مآل هذين التعريفين الى انها جسم لا يتطرق اليه تبدل وانحلال وهو لا يخلو عن ضعف لان الهيكل الانساني دائما
في التبدل والتحلل والاجزاء الاصلية مثل الاجزاء التي حدثت بعد التعلق اذ كل منها غذائية حاصلة بعد ما لم تكن اذ النطفة
للقوة النباتية التي فيها تتغذى الى ان تحصل بدن والاعضاء وتتعلق بالروح وبعد فموضع نظر والقائلون بانها جسم كثيرة
من الحكماء ايضا منهم افلاطون قال انها النار السارية فيه لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الادراك
والاشراق ومنهم ديوجانس قال انها الهواء لانه لطيف نافذ في المنافذ الضيقة قابل للاشكال المختلفة ويحرك الجسم الذي هو كالزق
المنفوخ وبنفس كأن النفس الهواء ومنهم ثاليس الملطي انها الماء لان الماء سبب النمو والنشو والنفس ومنهم اسادقلس انها العناصر الاربعة
والمحبة اي الشهوة والغلبة اي الغضب غير ذلك يبلغ اقوالهم الى عشرة تركناها مخافة الاطناب والمعتمد من آراء الفلاسفة وبعض
المتكلمين كمعمر من قدماء المعتزلة واكثر الامامية وحجة الاسلام الغزالي والراغب القائلين بانها ليست بجسم ولا جسمانية بل انها
جوهر مجرد اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هو لا مكانية لا تقبل الاشارة متصرف في البدن تصرف
التدبير من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية والحلول لنا على انها جسم وجوه الاول انا نحكم على الجزئي والحكم على الشيء
لا يكون الا بعد الادراك ومدرك الجزئي ما هو الجسم ليس الا والمدرك ليس الا النفس فتكون جسما الا انا اذا احسسنا
حرارة جزئية مثلا امكننا حمل الحرارة الكلية عليها بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة هي الحرارة والحاكم للكلي على الجزئي مدرك لهما
ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور وكلما كان المدرك للجزئي البدن كان المدرك للكلي البدن ايضا فان قيل لا يقول الفلاسفة
ان النفس لا تدرك الجزئيات بل يقول انها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة ادراك البدن قلنا فحينئذ يلزم ان يكون للانسان
مدركا للجزئيات مرتين الاول وقت ادراك البدن والثاني وقت ادراك النفس بتوسطه وان يكون للانسان الواحد مدركين
فيلزم ان يكون لكل انسان نفسان وذلك باطل بالبديهة (ب) الثاني المشار اليه بانا وهو معنى النفس يوصف
باوصاف الجسم كالحضور هاهنا وانه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك فهو غير مجرد بالضرورة فالمشار اليه بقوله
انا غير مجرد وقد قلب الامام الرازي هذا الوجه بحيث يدل انها غير الجسم والبدن قال في المطالب العالية في الحجة الخامسة لمقتضى
التجرد المشار اليه لكل بقوله انا قد يكون معلوما له حال كونه غافلا عن جميع الاجزاء الجسدانية الظاهرة والباطنة فان الانسان
حال اهتمامه بمهم يقول فكرت وابصرت وسمعت مع انه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلا عن وجهه ويده ورجله وساعده وسائر
اعضائه والمشعور به مغاير للمعقول عنه والا لزم ان يكون الشيء الواحد مشعورا وغير مشعور فيلزم اجتماع النقيضين فيلزم ان يكون

النفس غير البدن فيكون مجردا او نقيم عن عبارته ولا ان مذهبنا ان النفس مجرد غير الجسد و ثبتنا الى تقضيها مختص
ج الثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء اذ تصرف المجرد في البدن بمجرد التصور القصد لا بالقرب
والبعد وذلك على المجرد محال والابدان كلها قابلة لتصرفات النفس ونسبتها اليها على السواء فيجوز ان ينتقل النفس من بدن الى
آخر فلا يقطع بان زيدا الآن هو الذي كان د الرابع ظواهر النصوص مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا قوا
انفسكم واهليكم نارا ولا شك ان الوقاية ليست الا البدن وقوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة
وخلق منها زوجها وقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وغير ذلك فدلت ظواهرها على انها جسم احتجوا اي
القائلون بانها ليست جسما ولا جسمانيا بوجوه ا الاول انها اي النفس تتعقل المجردات والبسيط فيكون محلا
لما ليس بمادي كالمجردات ولا ذي وضع ومقدار كالكليات ولا قابل للانقسام كالبسائط فيلزم ان يكون
محلها وهي النفس مجردا لانه لو كان محل البسيط جسما او جسمانيا شاملا لكان ذا وضع اصالة او تبعا فحينئذ يلزم ان يكون
منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الآخر وانقسام الحال ينافي البساطة و
المفروض انه بسيط وانها تعقل الكلي وكلما تعقل الكلي فهو مجرد لانه محله ومحل الكلي مجرد اذ لو كان ذا وضع لكان جسما او
جسمانيا فيختص بمقدار معين ولو كان كذلك لزم ان يكون الصورة الكلية الحالة فيه ايضا موصوفة بذلك المقدار و
الوضع المعين بسبب الحلول وهو باطل واجيب بانه مبني على ان التصور حصول معنى الشيء في العقل وهو لا نسلمه وبعد التسليم فلا
محل الصورة البسيط لا لذاته ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه ب الثاني انها
اي النفس تدرك ذاتها وآلاتها وهي الحواس وادراكاتها للاشياء ولا يضعف النفس بكثرة الافعال
ولا يتكاسل كالجسد ولا يهرم بطول الزمان وضعف الاعضاء ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها
تضعف بانقلاب الزمان وطول الدهر والاوان ج الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم او جسماني
محل لها فان كفى في تعقله اي تعقل ذلك المحل حضوره ومقارنته اياها لم ينقطع تعقلها بل يدوم لحصول المقارنة
دائما والا اي وان لم يكف بالحضور والمقارنة بل يجب ان يحصل صورته فيها لم يحصل التعقل اصلا لامتناع
تعدد الصورة اي الصورتين بدليل ما سبق احدهما صورة المحل والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة
لشيء واحد هو المحل اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا فيه واجيب بانا لا نسلم ان حصول
الصورتين احدهما عقلية والاخرى مادية ممتنع في جسم واحد ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة
مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا يجاز ان لا يكون حضور صورة
العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا الاحتياج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة و
وجه آخر ذكره صاحب الصحائف وهو ان الانسان بالارتياض والاعراض عن الاغراض البدنية قد يصير بحيث

عن الغائب مكاناً وزماناً ويقوى على افعال عجيبة لا تفي قوة الجسمانيات بها بالتصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل وذلك
آية كونها مجردة كما اشتهر من الاولياء ونقل في زماننا هذا ان قطب اقطاب العالم برهان الحق والحقيقة والشريعة والطريقة
والذين مذهب الى جانب في نهر واله فعاق الرجل المبارك شيء فقال اجرام خشب ام حديد فصار كما قال و المفتقر الى الله قد
شاهد عند روضة المبارك تلك كمثل صخرة مركبة من حجر وحديد وخشب ويؤيده كونها مجردة ما نقل عن المشائخ المعرج
والوصول الى العالم العلوي ونقل كشف الاسرار عن ارسطاطاليس انه ذكر في تصنيفه المسمى باثيم الذي شرح فيه غرض
الصوفية ونقله بالعبرية عبد المسيح ناعمة بن عبد الله الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق
الكندي قال اني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني وصرت كاني مجرد بلا بدن فاكون داخلاً في ذاتي خارجاً
من سائر الاشياء فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجباً بهاتاً فاعلم اني من العالم الاعلى لها حصل الشريف
واني ذو حيوة فعالة فلما ايقنت في ذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى عالم الجبروت الالهي فصرت كاني
موضوع فيه ومتعلق به فاكون فوق العوالم كلها فارى كاني واقف في ذلك الموقف الشريف …
من الحسن والبهاء ما لا يقدر الالسن على صفته ولا يعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على …
هبطت الى الفكرة من ذلك العالم العالي فاذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء
فابقى عجباً كيف انحدرت من ذلك الموضع السامي الالهي صرت في الموضع الفكري بعد ان قويت نفسي على تخليف
بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي الى عالم الملكوت ثم الى عالم الجبروت حتى صارت في موضع البهاء والنور حيث
الى كيف رأيت نفسي ممتلية نوراً وهي في البدن كهيئتها وهي ما كانت الا مائلة كونها خارجة عنه …
تم امن التجليات ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها … من حد ما والعقلاء مقرّ الى ان …
والانسانية مختلفات متحدة بالماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى الاختلافات الآلات …
النفوس متخالفة بالحقيقة لاختلاف لوازمها وهي العفة والفجور والذكاء والبلادة …
اذ الانسان قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتغير المزاج ولا يتغير …
الخارجة لانها قد تقتضي بخلاف مزاجها … والحاصل …
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات … اختلاف النفوس بالماهية وفيه لانه يجوز ان …
لسبب اختلاف الآلات الادراكية … الخارجة بسبب اختلاف النفوس بالماهية …
عائد بدنها … قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا …
ان اولياء الله لا يموتون ولكن ينتقلون من دار الى دار وقوله عليه السلام ان …
طيور خضر الحديث وغيره … فلانها غير … يقبل العدم فهو مادي …

بالابدية الى قدمها بانه لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اى
قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية وكذا يتوسل باستغنائها عن المحل الى انها
قديمة بان يقال انها لو كانت حادثة لكانت مادية لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة كما مر وقد يستدل على حدوثها
اى النفس بانه لو كانت النفس قديمة يلزم تعطلها قبل تعلقها بالبدن ولا تعطل في الطبيعة بخلاف ما بعد
المفارقة فانها تكون منعمة بكمالاتها في روح وريحان او متالمة برذائلها وجهالاتها في عذاب ونيران فيكون
في شغل شاغل وبانها لو قدمت فلا تخلو من ان تكون واحدة او متعددة ولو اتحدت امتنع تعددها بعد التعلق
بالابدان ولكانت النفس الواحدة نفسا لكل بدن ولزم اشتراك جميع الاشخاص الانسانية في صفات النفس من
العلم والقدرة واللذة وغير ذلك وكلما يعلمه العالم يعلمه الجاهل ونفس عليه وانه باطل بالضرورة وان تعددت اى
النفس والتعدد دائم ممكن والممكن لا يكون الا بعلة فيحتمل ان يكون الماهية اى بماهية النفس وبلوازمها فيكون
كل نفس من النفوس نوعا منحصرا في شخص واحد فيلزم اختلاف النفوس بالحقيقة وهو ينافي التماثل وهو باطل
اذ النفوس الناطقة البشرية جميعها متساوية في المهية والا كانت مركبة مما به الاشتراك وهو النفس ومما به الامتياز و
كل مركب جسم وهم لا يقولون بانها جسم ويحتمل ان يكون ذلك اى التعدد بما يحل فيها اى في النفس كالشعور بهويتها
مثلا وهو ايضا باطل لانه يستلزم الدور لان حلول الشئ في الشئ فرع تعين محله فلو كان تعين محله حاصلا به
الدار ويحتمل ان يكون بالعوارض المادية والقوابل وهو مادتها البدن فلا يكون حصولها الا ان يكون
قبل كل بدن بدن آخر وهو ايضا باطل لانه يستلزم التناسخ وهو باطل لما سنبين فما يستلزم الباطل يكون باطلا
وايضا يستلزم قدم الجسم في الاول لان مادة القديم يكون قديما وهو ايضا باطل لان كلامنا في الابدان الحادثة الكائنة
فلا يكون ينقضي الا بان يقال النفوس حادثة تحدث اى النفس مع البدن على التساوي قطعا اى ليس لبدن
واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر اذ لم يقل احد ان لبدن واحد
نفوسا واما على سبيل التبادل والانتقال فلا يجوز قطعا لما اشار اليه المص بقوله ولو تعلقت قبل ذلك ببدن
آخر لتذكرت بعض احواله اى احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها التي
لا يختلف باختلاف احوال البدن ولزم ايضا ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا بالعدد للابدان الحادثة
لئلا يلزم تعطل بعض النفوس وهو بين البطلان لانا نعلم ان الابدان الهالكة التي كانت في زمن الطوفان لا تحدث
مثلها الا في الاعصار المتطاولة ولا جتمعت نقصان عند حصول الاستعداد ولان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس
لعموم الفيض يعني ان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك
بحصول المزاج الصالح فاذا تم المزاج يجب حدوث النفس بما سبق من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة فاجتمع

نفسان متعلقتين حادثتين وغير نشبث التناسخية اي فرقة يقولون بانها لو لم تتعلق بالبدن ... تنتقل

وانه لا تعطل في الوجود وان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالابدان ...

وما ثبت بالشرع من المسخ على مسخ الكثير من بني اسرائيل الذين اعتدوا في السبت قردة وخنازير والحشر ... بعينها

في احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص من قبورهم منها انه يلزم من شرعنا القول بالتناسخ فليس من المتنازع ... تم

هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان ... متعددة والمتصرفة لا ان تتبدل صور الابدان ...

المسخ ويجتمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق كما في المعاد واحياء عيسى عليه الصلوة والسلام ... انتقال الى ...

الكاملة تتصل بعالم العقول والتي بخلافها تتعلق باجرام سماوية او باشباح مثالية والنفوس ...

بابدان حيوانات تناسبها في اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات والقائلون ...

المعاد الجسماني وهو حشر الابدان وكون الجنة والنار ... ثواب وعقاب وجعلوا المعاد عبارة عن مفارقة

النفوس عن الابدان والجنة عبارة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسبها

اكتسب من الاخلاق مثلا يتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير ...

منه وخنزير في ذلك بحسب الاشخاص والانواع اي تنزل من بدن الى بدن في تلك الهيئة المناسبة ...

تبتدئ نفس الحريص من التعلق ببدن خنزير ثم الى الادونية في ذلك حتى تنتهي الى النمل وهو المعنى بقوله الى ...

من الظلمات وتتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية مجردة كما ... منها اليها ...

ولا يلتفت من لا حظ من هداية ويروجون هؤلاء الاشرار هذا الرأي بالعبارات المفضحة ويصرفون الى ...

الواردة في الجزاء بالنار افتراء على الله ومن شرورهم نعوذ بالله نحن الثابت عند نا بالشرع بقاؤه ...

والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر الى الذكر وقد ... والامام في المطالب ...

الشواهد العقلية والنقلية بالتفصيل ذكره الى الاطناب ووافقت الحكماء لنا ... وعلى استنادها ...

الى القديم الذي هو علته اما استعداد فيكون ازلية ابدية او لشرط حادث هو المزاج الصالح لفيضان ...

من القديم فلا يكون ازلية يلزم ان يكون ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء وبناء على ...

الفناء بمعنى امكانه لا استعداد في تقتضي محل لان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل ...

استعداد القبول امر وجودي او عدمي فلو كان فيها قوة الفناء حال كونها باقية لكان فيها فعل البقاء وقوة ...

وهما متغايران ضرورة يمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا مع موصوفه ...

ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الاثار والفناء وقد عرفت فصل مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئية ...

عند الفلاسفة هو الحاكم بينها اي بالجزئيات وعليها لانا نحكم بان هذا الشخص من افراد الا ...

وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي وبين
الكلي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد
وهو النفس ولان كل نفس تعلم ان لها السمع والابصار والادراك للمعقولات ولا يتوقف في بعضها على استعمال
الآلات وعند الفلاسفة فغير مدرك للجزئيات الحواس للقطع بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق
للذائقة وهكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة والآفة اي آفة هذه الباصرة وغيرها من الحواس آفة له اي آفة
للابصار وجميع غيرها ولان ما يمتنع ارتسامه في المجرد من ذوات الاوضاع والمقادير كثيرا ما يتخيل
ويدرك وقد سبق ان الادراك لا بد له من الارتسام والنفس لتجردها لا ترتسم فادراكها انما يكون من الحواس و
القول بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل تشترط في ادراكها ان يكون بالآلات يرفع النزاع
بيننا وبينهم لانه يلزم على هذا القول كون النفس مدركة للجزئيات لكن بواسطة ونحن لا نجزم بان ادراكها ليس بواسطة
لانه يقتضي ان لا يبقى ادراك للجزئيات عند فقد الآلات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط في
الشريعة الالهية فان الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة عن الابدان ادراكات متجددة
جزئية واطلاع على جزئيات احوال الاحياء الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
فصل … النفس باعتبار تأثرها اي قبول الاثر عن المبدأ الفياض لاجل الاستكمال يسمى عقلا نظريا
واعلم ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل كذا يطلق على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس عقلا نظريا
… من المبادي لاستكمال العلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا ومراتبه اربع لان العقل اما كمال او مستعد
نحو الكمال وهو على ثلثة انحاء قوي ومتوسط وضعيف فبدأ المصنف بالضعيف لانه في ابتداء الحال فقال العقل الهيولاني
وهو محض قابلية النفس للادراكات وانما سمي به تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها الذي شانه استعداد المحض بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط العقل بالملكة الذي له استعداد
النظريات بحصول الضروريات اي بعد حصولها وانما سمي بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة
الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس فيه اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعداد والقوي
… العقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد لكونها مخزونة تحضر
بمجرد … بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء وانما سمي به لشدة قربه من الفعل
… العقل المستفاد الذي هو حضور النظريات تعقلها اي عند القوة العاقلة مشاهدة بمنزلة
… في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف
… بالاعتبار فانه عقل بالفعل من جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد بالقياس الى فاعله

اعلم ان الروح الانسانی جوهر له تعلق بعالم الغيب ويستكمله من الله تعالى وبهذا الاعتبار له قوة تسمى نظرية ومراتبها
اربعة كما فصلنا وتعلق بعالم الشاهد وتكميل البدن بتحصيل الكمالات وبهذا الاعتبار له قوة تسمى عملية كما قال المص رح
وقوة النفس باعتبار تاثيرها فی البدن لتكميل جوهره وان كان راجعا الى تكميل النفس من حيث ان البدن بمنزلة
الة لها فی تحصيل العمل تسمى عقلا عمليا وهی قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد يعنی انها قوة
بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فی موضوعاتها التی هی بمنزلة المواد وتمييز مصالحه التی يجب
الاتيان بها من المفاسد التی يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده كما سيجیء وهی مبدأ حركة الانسان
الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضاها ونسبتها ای القوة العملية الى قوة النظرية هی ان افاعيلها ودواعيها انما
تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية وهی تستنبط من مقدمات اولية كانت او تجربية او ظنية تحكم بها القوة النظرية
مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغی ان يصدر عنا ثم يحكم ان بذل هذا الدرهم ينبغی ان نبذل لهذا
المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتستخدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق ويتفرع على الاول ای
القوة النظرية الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هی بقدر الطاقة البشرية وهذه كما لها حال الابتداء
بالنظر اليها اما ان يكون قد حصلت العقايد او يكون قد حصلت العقائد الباطلة او ما حصل اعتقاد اصلا والاول سعيد
والثانی شقی والثالث فی سعة رحمة الله وعلى الثانی ای يتفرع على العقل العملی الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور
على ما ينبغی كذلك ای بقدر الطاقة البشرية قال المص رحمه الله لما كثر الخلاف وغشا الباطل انظار ان فی شأن
الكمال من كون الاشياء كما هی والامور على ما ينبغی لزم الاقتداء فی ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله
وكانت الحكمة الحقيقية هی الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ثبت
اهل التحقيق ومن ههنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وان الحكمة المشار اليها فی قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتی خيرا كثيرا هو الفقه وقد يقال الحكمة العملية لمعرفة ما يتعلق بالحياة الدنيا يعنی ان الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء
على ما ينبغی قد ينقسم الى قسمين لانها ان كانت علما ومعرفة بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل بتحصيل الخير
والا فنظرية وغايتها ادراك الحق فان تعلقت الحكمة العملية المفسرة بالمعرفة بامر ينتظم بها صلاح الشخص وزكاء
نفسه فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت بانتظام الامور المشاركة فی الانسانية الخاصة واصل المنزل فعلم
تدبير المنزل او العامة والمدنية فعلم سياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة التی بها تميز الانسان
اعتدال القوة الشهوية وهی قوة تكون مبدأ جلب المنافع ودفع المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى
بالقوة البهيمية والنفس الامارة ايضا وهی ای الاعتدال المذكور العفة فهی منسوبة الى القوة الشهوية لانها تحدث
من تصرفاتها على وفق اقتضاء النطقية ليسلم من ان يستعبدها الهوى و القوة الغضبية وهی مبدأ الاقدام على الاهوال

والشوق الى التسلط والترفع ويسمى بالقوة السبعية والنفس اللوامة ايضا واعتدالها هو الشجاعة وهي انقياد الغضبية للنطقية
في اقدامها على حسب الفكر والروية من غير اضطراب في الامور الهائلة والنطقية وهي مبدأ ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد واعتدالها هي الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما ينبغي وعلى ما هي عليه بقدر
الطاقة البشرية ومجموعها العدالة اي اذا اجتمعت هذه الفضائل الثلثة حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة ولكل
واحدة من ثلثة المذكورة طرفان افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة طرف تفريط الجمود وهو السكون عن طلب ما رخص
به العقل والشرع من اللذات وطرف افراط وهو الفجور والخلاعة وهو الوقوع في ازدياد اللذات بحيث لا ينبغي وللشجاعة
طرف افراط هو التهور وهو الاقدام الى المهالك على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن وهو الحذر عما لا يحذر وللحكمة
طرف افراط وهو الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وعلى ما لا ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر عن
اكتساب العلوم قال السيد الجرجاني ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون
النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة
والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ الكمال اشرف من معرفته تعالى
ومعرفة صفاته وافعاله من المبدء والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل
وهي ... ... رقة سلبية انتهى ثم اعلم ان تعلق النفس بالبدن هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا
تنقطع ... البدن ما دامت ... تتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمل منه مع طول الصحبة ولا تقف كما لا انها ولذاتها
العقلية الحسية عليه فانها في مبدء خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها وبواسطة البدن والالآت مالت حظها
من العلوم والاخلاق ... وهذا الكلام عند ... القادر المختار ابتدا ... لا حاجة الى اثبات القوى واعلم ان الله تعالى
خلق الانسان بحيث يحتاج الى جلب الملايم فاعطى الشهوة لجلبه ويحتاج الى دفع المنافي فاعطى الغضب لدفعه واعطى
النطقية للفرق بينهما ... عدالة لئلا يحيا او تزيد العطا ... واعلم ان كلما اعطى الامة من الاخلاق الفاضلة
... حاصلة في عالم الرسالة وان كلما اعطى الامة من الشريعة باجمعها حاصلة في عالم شارع الشريعة و
... بين منبع الانبياء فيما ذكرنا ثم ... هم ثم وثم على حسب المراتب وان الانسان مجبول على الشهوة و
الغضب التي هي ... معيشة فالخلق لما صاروا الملول عمرهم مستغرقين في قضاء وطر الشهوة وقضاء وطر الغضب
وقضاء ... امور معيشتهم تاركين العدل فيهما يكونون متيقنين عن الآخرة اخيارا بالدنيا فالنبي صلى الله
عليه وسلم ... طريق ... اخيار ... وامرهم بما بنى عليه الاحياء فالواجب على الانسان ان يطلب الاستكمال في العدالة
... عليه فصل في العقل وهو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية اي موجود
ممكن ... حجتنا في ... على وجوده بان اول ما خلق الله تعالى العقل اي المعلول

الاوّل من حيث انه موجود بفيض ذاته ومبدء هو العقل لا غير كما ورد في نص الحديث اول ما خلق الله العقل الخ وتوفيقه بحديث اوّل
ما خلق الله نوري وبالقلم بهذا المعنى صحيح وان الله تعالى واحد لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فلا يصدر منه الا واحد فالاول من المخلوقات
لا يكون جسما لكثرته لتركبه ولا هيولى وصورة وعرضا اي لا يجوز ان يكون احد اول المخلوقات اذ لا تستقل بالوجود
لافتقاره في وجوده الى غير فاعله لان احتياج الهيولى الى الصورة وهي الى الهيولى في الوجودين واحتياج العرض الى المعروض
كذلك وما لا يستقل بالوجود لا يستقل بالتاثير والصادر الاوّل يجب ان يكون مستقلا بالتاثير والوجود ولا نفسا لانها لا تفعل الا بتوسط
بايجاد ما بعدها بدون الجسم وانت تعلم ان مبنى هذا الاحتجاج بل اكثر ما احتجوا به في هذا الباب على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وقد مر انه يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد بحسب تكثر الاعتبارات والجهات فاحفظه واحتجوا ايضا بان علة اول الاجسام
لا بد ان لا يشتمل الا من حيث ماهيته وذاته والا ففيه كثرة الاعتبارات كما سيجيء على كثرة لئلا يتعدد ما اثر الواحد لانها
اثر الواحد الحقيقي فلو اشتمل على كثرة يلزم تعدد مؤثره وهو باطل مثلا لو كان الموجد للفلك الواجب تعالى لكان موجدا لاجزائه
ايضا لان الكل لا يتم بدون الجزء فيجب ان يكون الواجب لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدرا للاثرين في مرتبة واحدة
وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه وذلك انه اذا كان علة اول الاجسام الجسم والجسم
انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذات والمقابلة كما يشهد بذلك التجربة فان النار لا تسخن الا
ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لزم
ان يكون للهيولى الى هذا الجسم المفيض وضع قبل الصورة فيلزم ان يكون الصورة متقدما قبل افاضة الصورة لان وضع الهيولى
مستفادة من الصورة التي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة بالجهات فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يجوز ان يكون
علة اول الاجسام النفس لتوقف تاثيرها على الجسم ولا العرض لتاخره عن الجسم في الوجود فاذا يكون هو العقل وهو المطلوب واحتجوا ايضا
بان دوام حركات الافلاك التي هي ارادية لا تكون الا لمطلوب وذلك المطلوب لا يجوز ان يكون محسوسا لان طلب
المحسوس بجلب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال فيكون امر معقولا وذلك
المعقول المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب بمقتضى العشق والعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او
صفاته او نيل شبه احدهما وان لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان نيل الثاني
فيلزم انقطاع الحركة لامتناع تحصيل الحاصل وهو خلاف ما عليه وجود الزمان واما ان نياله فلا بد من الياس عن حصول الذات
فيلزم انقطاع الحركة ايضا او دوام طلب المحال فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق فحركته لاجل نيل
تشبه دائم غير منقطع بشبه بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر معقول كامل موجود متصف بصفات كمال
بالفعل لا تتناهى كمالاته والا لزم الانقطاع اي انقطاع الحركة بحصول المراد وطلب المحال لتحرك التحصيل ما هو
الحاصل وليس هو الواجب تعالى لما مر لانه لو كان الواجب لم تختلف الحركات فتعين ان يكون هو العقل وثبت بذلك تعدد

العقول وزعموا انها اى العقول لا يكون اقل من عشرة واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع
بانحصار الافلاك الكلية فى التسعة اذ يجوز ان يكون كل من الكواكب الثوابت فى فلك والعاشر هو المدبر لعالم العناصر
بحسب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية وانها ازلية بما سبق من ان كل حادث مسبوق
بمادة تحل فيها كالصور والاعراض والعقول منزهة عن ذلك منحصرة انواعها فى اشخاصها اى كل من العقول نوع
منحصر فى شخص لان تكثر الاشخاص للنوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يلحقها من الهيئات جامعة لكمالاتها
حاصلة بالفعل بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات وزعموا انها عاقلة لذواتها لانها حاضرة بماهياتها
عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق ولسائر المجردات وجميع الكليات
فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يتعقل لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل فكلما يمكن ان يعقل يعقل و
زعموا انها مبادى للنفوس والاجسام الفلكية اى الكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية
هو العقل لا بطريق المباشرة بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بالقوة المحركة التى لا تتناهى ويصدر عن العقل الاول
باعتبار وجوده فى نفسه عقل ثانى وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الاطلس وباعتبار امكانه لذاته
جسم الفلك الاول المسمى بالاطلس لان المعلول الاول يجب ان يكون فيه كثرة حتى يمكن صدور الكثير من واحد وتلك
الكثرة لا يمكن ان يكون مستفادة من البارى تعالى لوحدته الحقيقية ولا من ماهيته لانها بسيطة فيستحيل ان يصدر عنها الا امر
واحد فيكون بعضها من البارى وبعضها من ذاته فالوجود والوجوب مستفاد من البارى تعالى والامكان للممكن ذاتى
وكذلك يصدر من العقل الثانى باعتبار وجوده العقل الثالث وباعتبار وجوبه بالغير نفس الفلك الثانى وباعتبار امكانه يصدر جسم
الفلك الثانى فاستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس فان العقل اشرف من النفس وهو من الجسم والوجود اشرف من
الوجوب وهو من الامكان محافظة على ما هو احرى واليق وهكذا صدر من العقل الثالث باعتبارات الثلثة نفس وعقل
وفلك الى ان تمت الافلاك الكلية التسعة والعقول عشرة ثم انقطعت مراتب العقول وصدر من العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
هيولى العناصر وصورها الجزئية والنوعية واعراضها ثم صور المركبات واعراضها بسبب الاستعدادات الحاصلة للهيولى
بسبب حركات الافلاك واوضاعها كما مر آنفا وزعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخصيص
باسم الكروبيين ما لا يكون لها علاقة مع الاجسام والتى كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفوس الفلكية والملائكة السماوية
والتى كانت مدبرة لعالم العناصر فهى النفوس الارضية وزعموا انها الجن وقالوا انهم ارواح مجردة لها تصرف فى
العنصريات والشيطان هى القوة المتخيلة فى افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن
جناب القدس والكتاب بجبر الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية وزعموا ان لكل فلك روحا كليا
يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة والمسمى باسم العرش يسمى عندهم بالفلك الاعظم والفلك الاطلس كما مر يسمى

بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه واثبتوا الكل برج روحا يظهر
اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمغاور والعمرانات من انواع
النبات والحيوان وغير ذلك قد ورد الشرع مطابقا له ايضا حيث قال عليه السلام اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك
البحار وان لكل من انواع الكليات روح يدبر امره بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطباع التام تحفظه من الآفات
والمخافات ويظهر اثره فى النوع كظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وعندنا الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على ان تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة ومسكنها السموات وكاملة فى العلم والقدرة على الاعمال
الشاقة والعجيبة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجن كذلك
اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال كذلك الا ان منهم المطيع والعاصى والمؤمن و
الكافر والشيطان اجسام نارية شانهم الشر والاغواء والقاء الناس فى الفساد وتذكير اشياء المعاصى اللذات
فلا يمتنع ظهور الكل من الملائكة والجن والشياطين على بعض الابصار كما يكون لبعض المشايخ واصحاب الريح
وفى بعض الاحوال كما يكون لبعض الناس تحت تنظيفه وتطبيبه واصحاب السحر وقت المخالطة بالنجاسات ومالنا على
كلامهم فى كل باب من الرد والاعتراض مع انى قد ذكرت نبذا منه اعرضنا عنه مخافة الاطناب قال
المص واعلم ان القدماء من الحكماء قالوا ان ما بين عالمى المحسوس والمعقول واسطة يسمى بعالم المثل ليس فى
تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم لذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة
والخيال والماء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة والخيال او زالت المقابلة
والتخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى فى دوام حركة الافلاك المتتالية وقبول عناصره
ومركباته وآثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلى ومنها ما قال الاقدمون ان فى الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسى لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدائنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرسا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان انتهى
ويؤيده ما نقل عن قطب الاقطاب الاعظم السيد محمد المعروف بشاه عالم وهو انه كان فى نخاصه واحد من
سلطان الكجرات اسمه محمد بن احمد وعنده ابن من ذلك السلطان اسمه محمود المعروف بنبكراه المتوفى فلما انتقل
بالخلافة ابن عمه الكبير اسمه قطب الدين اراد لغيرة السلطنة ان يقتله وصار فى حيله وتجسسه فحضر يوما ابيه فى محل السيد
العظيم الشان فى بلدة احمد اباد فاذا اخبر الجاسوس بالسلطان فجاء بغتة ليأخذه فلما راى الشيخ انه قد حضر ولم يمكن
الاختفاء تصرف فصار ذلك الابن شيخا كما كان شانه فى آخر العمر فتحير السلطان ولم يجد مقصده فلما ذهب دخل الشيخ

زوجته مع الابن فجئت واردت ان تحقق من هذا فقال الشيخ رحمه الله على سلكك فان هذا انك تحيرت فقال الله عالما يسمى بعالم المثال فيه استغرقت حالتك التي ستكون والله الهادي الى طريق الصواب ومنه البداية واليه المآب ولما فرغ المصنف عن ابحاث النفس والعقل شرع في الابحاث المتعلقة بذات الواجب وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز فقال

الباب الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في هذا العلم فاجرى الكلام في **الذات** طريق الاثبات عند الحكماء ان يقال انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد وان كان ممكنا فلا بد للممكنات من واجب والا فان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال وعند المتكلمين انه قد ثبت بالدلائل حدوث العالم ولا بد للمحدثات من قديم قطعا للدور والتسلسل كما ذكرنا انفا وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالآفاق والانفس ذواتها وصفاتها الا امكانها عند الحكماء وحدوثها عند المتكلمين وقد اشير الى الاستدلال بها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله عز وجل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى والاسفل لان هذا الاستدلال بهذه الاشياء الظاهرة في نظر الكل النافع للجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم مما يحسب الفطرة او يحسب المهتدي اليه بالاستدلال لتحقيقه والاستكثار منه مما يفضي الى اليقين والحدس والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير منزها عن الزوال قال عضد الملة والدين لما ثبت ان الصانع واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي وابدي ولا حاجة الى جعلها مسألة برأسها ثم الحق ان ذات الواجب تعالى يخالف سائر الذوات ولا يماثل غيره لئلا يلزم وجوب الممكن لان كل شيئين يفرض ان يكونا مثلين يوجب ما يثبت لاحدهما ما يقتضي الامكان منه واثبات الوجوب له ومعلوم ان ما سواه ممكن فيلزم وجوب الممكن [illegible] وامكان الواجب لانه لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين لضرورة الاثنينية بينهما ولا [illegible] الاشتراك [illegible] لا تمايز كما سياتي فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما سبق [illegible] مما اختلف وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات واحتجوا على كون [illegible] منقسمة الى

الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك وانا نجزم بالذات مع التردد في الخصوصيات وغير ذلك والجواب ان المشترك مفهوم وهو امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق فافهم وان كو هذا زلياً ابدياً غنياً عن البيان لما ذكرنا

فصل في التنزيهات وهي الصفات السلبية اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه الواجب لا جزء له والا لكان ممكناً لان كل مركب محتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن ولا تعدد افراد للواجب لان التعدد لا يتصور بدون التمايز فان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او معلل بها او لازم لها اي لازم الماهية فلا تعدد لان تعليل الشي بماهيته او بما يقوم بها من الصفات ينافي التعدد او يكون معللا بامر منفصل الماهية فلا وجوب بالذات لانه يكون في تعينه محتاجاً الى ذلك المنفصل والمحتاج لا يكون واجباً ولان وقوع ما قصده الواجبان المتعددان اما بهما بالشركة والتعاون فلا يستقلان او بكل منهما بالاستقلال والقدرة فتوارد علتان على معلول واحد وهو ممنوع او باحدهما والحال انهما قادران بالاستقلال فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وقد قصد وقوع الممكن وللمقدورية امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين على السواء من غير رجحان ولان احدهما ان لم يتمكن من ضد ما قصده الاخر عجز حيث لم يوقع مراده والمفروض انهما موصوفين بكمال القدرة وان تمكن ان يفعل ضد مراد الآخر كما اذا اراد احدهما الحركة والآخر السكون فان وقعا حصل مرادهما لزم اجتماع الضدين والا اي وان لم يقعا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع النقيضين مثل الحركة والسكون على تقدير عجزهما ولزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير حصول مراد احدهما وعدم حصول مراد الآخر لان النسبة من جانب الاثر والمؤثر على السوية ولانهما ان اتفقا على ايجاد كل مقدور فلا يتوارد توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وقد مر بطلانه والا اي ان لم يتفقا بل يختلفا فالتمانع فاما ان يوجب عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح كما مر وهذا يسمى دليل التمانع وفي النصوص القطعية الدالة على انه تعالى واحد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو الله لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي القيوم وقوله تعالى انما الهكم اله واحد وغير ذلك كثيرة وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وهو ما مر ذكره آنفاً والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر امرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب ان لا يكون مدبرهما الا واحداً والثاني لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله الا الله كذا في الكشاف والمشركون منهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين احدهما مبدء الخيرات ويعبرون بالنور والثاني مبدء الشرور ويعبرون بالظلمة ومنهم المجوس القائلون بان للعالم فاعلين احدهما خالق الشرور ومبدؤها ويسمى باهرمن والثاني خالق الخير ومبدؤه وهو يزدان ومنهم المثبتون للولد وهم النصارى وكانوا قبل تنصر قسطنطين الملك على دين صحيح في توحيد الله ونبوة عيسى عليه السلام ثم اختلفوا في عيسى بعد التنصر فقال اوائل النسطورية ان عيسى هو الله وقال اوائل اليعقوبية انه ابن الله وقال اوائل الملكائية الالهة ثلثة واليهود القائلون بان عزيراً ابن الله لما احياه الله بعد موته وكان لا يقرؤن التورية

من لهم قلب ومنهم عبدة الاصنام وفي عبادتها تاويلات منها انهم كانوا في قديم الدهر عبدة الكواكب ثم اتخذوا لكل كوكب
تمثالا واشتغلوا بعبادتهم وكانت فيهم توجيه تلك العبادة الى الكواكب ومنها ان اصحاب الطلسمات كانوا يرصدون الاوقات
الصالحة للطلسمات النافعة في الاعمال المخصوصة فعملوا في ذلك الوقت صنما ويعظمونه ويرجعون اليه الا انهم لما عبدوها معظمين
معتقدين الاستحقاق للعبادة كانهم صاروا قائلين بتعدد الواجب لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب و
اما القائلون بعدم الصفات الزائدة للواجب تعالى كما هو مذهب الفلاسفة والشيعة واما المعتزلة فلهم تفصيل في خلق
الحيوان لافعاله كما هو مذهب المعتزلة وخلق الشيطان للقبائح كما قال المعتزلة وخلق العقول للنفوس الفلكية
وللاجسام الفلكية وخلق الافلاك لما في عالم العناصر كما هو مذهب بعض الحكماء فهم يبالغون بالتوحيد وينزهون
الواجب من ان يكون خالق الشر ومصدر الصدور الكثرة وليسوا مشركين كالمثبتين الالهة المتعددة ولكن اهل البدع
والضلال لانهم نحوا القول الحق باثبات ما لا ينبغي للواجب ونفي ما ينبغي له عنه تعالى وتقدس الا ان القول بتعدد
الذوات القديمة الموجودة لذوات مستقلة خطب هائل يورث الضلالة المخلدة في الجحيم والواجب ليس بجسم
ولا عرض للاحتياج يعني انه لو كان جسما لكان مركبا اذ كل جسم مركب كما مر وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج
بواجب ولو كان عرضا لكان محتاجا الى محل يقومه اذ لا معنى للعرض سوى ذلك والمحتاج لا يكون واجبا ولا متحيز للزوم
قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما هو مقرر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته بل وجوبه
اي وجوب الحيز وامكان الواجب لان الواجب المتحيز محتاج الى الحيز وكل محتاج ممكن فيلزم امكان الواجب
دون العكس اي ليس الحيز محتاجا الى الحيز لامكان الخلاء فيكون مستغنيا عن المتحيز الواجب والمستغني عن الواجب يكون
مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا ولا جوهر لامكانه اذ معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل او ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع فيكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما مر ولو اريد به اي بالجوهر القائم بنفسه
وبالجسم الموجود مطلقا كما هو شائع فيما بين الحكماء فيمتنع شرعا لان اسماء الله تعالى توقيفية والحيطة لان
الجسم والجوهر يطلق غالبا على الممكنات والقول بانه تعالى جسم على صورة انسان فقيل شابا امرد جعد شديد
الجعودة وقيل شيخ اشمط الراس واللحية او غيره سواء كان مركبا من لحم ودم كما قال مقاتل بن سليمان او نورا يتلألأ
كالسبيكة البيضاء وقوله سبعة اشبار بشبر نفسه وفي جهة العلو لانها اشرف الجهات كما قال محمد بن الهيصم مماسا
للعرش اي الصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال هو مذهب بعض اليهود حتى قالوا ان العرش يئط
من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل او محاذيا له اي للعرش والقائلين للمحاذاة فرقتان فرقة على
ان بعده عنه بمسافة متناهية وفرقة على انه بمسافة غير متناهية تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني متحيزا
وحال فيه اي في المتحيز ومتصل بالعالم او منفصل عنه والزجر لقوله والقول به تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا

والنصوص الواردة من الكتاب والسنة المشعرة بكونه تعالى جسما او في جهة كقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا
ان ياتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على
عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام
للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عليه السلام ان الله ينزل الى
السماء الدنيا والحديث ان الله خلق آدم على صورته وان الجبار يضع قدمه في النار وانه يضحك الى اوليائه حتى يبدو
نواجذه وان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك متاول بتاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية
على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث ولا يتحد الواجب بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين و
للزوم الانقلاب اي انقلاب الواجب ممكنا او الممكن واجبا او اجتماع الوجوب والامكان في شيء واحد ولا
يحل في شيء لامتناع الاحتياج والتحيز لان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او
عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير
ينافي الوجوب وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام واختلفوا في الاتحاد فقالت
النسطورية معنى الاتحاد ان الكلمة ظهرت في عيسى عليه السلام وصارت معه هيكلا وقالت اليعقوبية الاتحاد هو
الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث قال صاحب الصحائف وانما وقعوا في ظلمة هذه الشبهات لانه جاء في الانجيل
ما يوهم ظاهره على مثل هذا ونقل مضمونه بالعربي ايضا وحكي الحلول عن بعض الغلاة من النصارى في حق مريم
عليها السلام وعن بعض غلاة الروافض في حق علي رضي الله عنه فمنهم من قال ان الكلمة قد حل وتداخل الجسد
فيصدر عنه خوارق العادات ومنهم من قال ظهر اللاهوت في الناسوت كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد
ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده المخصوصين الذين هم خير البرية ويمتنع اتصافه
تعالى بالحوادث لانه تغير لان الاتصاف به بعد ما لم يكن يكون تغيرا وهو على الله محال ولا يمتنع وجود ذلك الحادث
في الازل لان اتصاف الواجب بالحادث يوجب جواز ازلية الحادث فيلزم الانقلاب اي انقلاب
الحادث قديما ازليا لان الازلي الذي ما لا ا قوله والحادث الكون بعد العدم ويوجب زوال ضده
اي ضد الحادث فيلزم عدم الخلو عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث يكون حادثا لما مر واما الاتصاف
بما له تعلق حادث كالصفات الحقيقية المتغيرة بالتعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه او
الاتصاف بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد
الميت بانه قا لعمر المولود فليس من المتنازع فيه فافهم **فصل في الصفات الوجودية** وهي ازلية
ابدية زائدة على الذات اذ لا يعقل من مفهوم العالم الا من له علم وهكذا فالواجب عالم له علم

وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وسائر الصفات ولو كان علمه ذاته وقدرته ذاته وكذا سائر الصفات لما افاد حمله ولا يجوز ان يقال الله عالم قادر ولم يتميز الصفات بعضها عن بعض لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة ولم يفتقر الى الاثبات لان اثبات شيء للشيء انما يتصور بين اثنين ولاتصافها اي العلم بما يتصف به الذات من الحيوة والارادة وكذا في سائرها فيلزم اتصاف الصفة بالصفة وهو باطل وقالت المعتزلة اي في اثبات الصفات للواجب استكمال بالغير وهو تعالى ذلك وتعليل للعالمية بالعلم مع انها ذاتية لا يحتاج الى الغير لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وتكثير للقدماء وهي الذات والصفات وتقرير النصارى به قلنا في جواب قولهم فيه استكمال بالغير الصفة لا عين ولا غير حتى يلزم الاستكمال بالغير ولو سلم انها غير فلا نسلم الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له بل نقول هذا الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامه وهذا غاية الكمال وقلنا في رد لزوم الكفر في التكثر الكفر بتعدد الذوات القديمة كما التزم النصارى واعلم ان القول بتعدد القديم مطلقا ليس بكفر بالاجماع بل في القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم ذاتيا كان او زمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها قالوا اي المعتزلة في بقاء الصفات اي ان الصفات لو كانت قديمة كانت باقية بالضرورة وبقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض كما مر والمعنى اعم من العرض لانه كما يطلق على العرض يطلق على المفهوم وفيه نظر لان معنى قيام العرض بالعرض التبعية في التحيز وسبب استحالته في العرض انه لا يستقل بالتحيز فكيف يتبعه غيره وهذا القدر يلزم في المعنى ايضا واجيب بان معنى القيام الاختصاص الناعت بالمنعوت كما هو المراد في قيام الاحوال والصفات بالذات ويجوز ان يراد هذا المعنى في قيام العرض بالعرض ايضا ولو سلم فهي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات او نقول بقاؤها اي الصفة ببقاء هو عليها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كائن به قائم يعود الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واحدة قالوا لو كانت لذاته تعالى الصفات زائدة من العلم والقدرة وغيرهما فيماثل قدرته وعلمه قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف آثارهما والاختلاف في الآثار بين قلنا ممنوع اي لا يلزم من اثباتنا عدم اختلاف الآثار لان الاشتراك والتماثل في تمام الماهية ولو كان كذلك لكان جميع صفات الممكنات ايضا يكون متماثلا وهو بديهي البطلان فنفيها اي من الصفات

الموجودة القدرة قدمها على سائر الصفات لانها مبدأ الآثار وهي صفة واحدة ازلية تؤثر فيما من شانه ان يكون مقدورا
الاستناد الحوادث اليه وفاقا منا ومن الخصم والذي تستند اليه الحوادث لو لم يكن قادرا ويعني به انه ان شاء
فعل وان لم يشأ ترك ويرادفه كونه مختارا ويقابله كونه موجبا بالذات وبه قال الفلاسفة فلو لم يكن قادرا لكان
موجبا وان كان موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة وهو ان لا يوجد حادث اصلا او عدم استناد الحوادث
الى المؤثر او التسلسل في الممكنات او تخلف المعلول عن الموجب وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم واما
بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد
فاما ان لا يستند ذلك الحادث الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي
الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث اعني التسلسل وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من
الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام كذا في المواقف و
لانه تعالى لو كان موجبا لزم من ارتفاع الممكنات ارتفاعه لاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع
الموجب لامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال الى
اعضاء الحيوان واشكاله الى غير المختار لانا اذا فرضنا انه تعالى موجب فليس له قدرة مرجحة فيلزم الترجيح بلا مرجح
في تخصيص الكواكب بمحالها والاشكال باجناس الحيوان اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجيا موجبا لزم ان يكون
الحيوان كرة او على شكل واحد لمجانسة النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى الاجزاء على
السواء وعلى كل شكل كرات مضمومة بعضها الى بعض لمجانسة النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وفيه بحث لانه يجوز
ان يكون امتزاج الاجزاء مانعا من الكرية وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره من الكتاب
والسنة مثل قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وبان القدرة وغيرها من العلم والحيوة صفات كمال
واضدادها من العجز والجهل والممات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان اتقان العالم وصنعه على ما فيه
من اللطائف والعجائب واشتماله على وجه الكمال لا يتصور الا من قادر حكيم عالم بحكم الضرورة تمسك
المخالف بوجوه ستة وهو الحكماء القائلون بالايجاب بان تعلق القدرة باحد مقدوريه المتساويين بالنظر
الى نفس القدرة لا يكون الا بمرجح فننقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ويتسلسل وبانه اي تعلق القدرة
بايجاد العالم اما قديم فيكون العالم قديما وهو خلاف المقدر او حادث فننقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك
التعلق فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يجب بعد تمام الشرائط واذا اجتمع جميع ما لا بد منه في صدوره وجب
الاثر عنه بحيث لا يمكن من الترك وهو لا اختيار وبان اثر المختار ان كان اولى به من الترك لزم استكماله
بالغير والا اي وان لم يكن اولى من الترك فالعبث اي لزم كون فعله تعالى عبثا وكلا الامرين محال وبان اثر الاثر

ان امتنع في الازل فقد صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب اي انقلاب الممتنع ممكنا او امكن الاثر في الازل
وقد اوجده القادر المختار فاستناد الازلي الى المختار وهو ممنوع وبانه اي اثر المختار اما معلوم الوجود اي ان يعلم
في الازل وقوعه فيجب والعدم اي ان يعلم عدم وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور فلا
يكون الاثر مقدورا والزوال مكنة في الواجب وجود الفعل وفي الممتنع ولجيب عن الاول بانا نعترف ان تعلق
القدرة باحد مقدوريه لا يكون الا لمرجح والمرجح تعلق الارادة لذاتها اي الارادة التي من شانها ان تعلق
باحد المتساويين لذاتها كما اختار الجائع احد الرغيفين فلا تسلسل وعن الثاني بانه يجوز تعلق القدرة والارادة
في الازل بايجاده اي العالم في وقته الذي وجد فيه وعن الثالث بان الوجوب بالاختيار عين الاختيار
اي وجوب الفعل عند اجتماع الشرائط بالاختيار وهذا محقق ومثبت للاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف
الموجب فظهر الفرق وعن الرابع بقوله وقيل انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا فان الاولى في
نفسه او للغير لا يكون عبثا وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع الفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب واشار
الى ضعفه بلفظ قيل لان افعال الله تعالى ليست معللة باعراض حتى يقال انه اولى لنفسه او الغير لا يسأل عما يفعل
وعن الخامس بان الحادث ممكن في الازل لذاته لممتنع وقوعه لكونه اثر القادر المختار اي انه ممكن
في الازل بالذات وممتنع الوقوع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في
الازل بذاته ولا نسلم استحالته وعن السادس بانه تعالى يعلم وجوده ووقوعه بفعله وقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي
في المقدورية بل يحققها وجميع هذه الوجوه مع الاجوبة مذكورة في شرح المقاصد ايضا ثم قدرته تعالى غير منقطعة
في طول الدهور ولا مقتصرة على بعض الممكنات بل تتناول جميع الممكنات فلان التناهي والانقطاع من خواص
الكم ولا كم ثم اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فلا يناسب اليها التناهي لان المقتضي للقادرية هو الذات
والمصحح للمقدورية هو الامكان والانقطاع لهما لا تمايز للممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرائط التعلق
التعلق وموانعه دون البعض فالقدرة عامة بما ذكر وبالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على
كل شيء قدير وخالف بعض المعتزلة كالنظام وشيعته في القبائح لانه مع العلم بقبحه ايجاده سفه ومع عدمه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف على اي وجه
اراد والبعض كالجبائية في مقدور العبد اي لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد العبد
عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة
وقد بينا بطلانه وعلى تقدير تاثيرها فتواردهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى او قدر عليه من العبد فيه وخالف بعض
كابي القاسم البلخي ومتابعيه في مثله اي مثل فعل العبد اي لا يقدر تعالى على مثل فعل العبد لان فعله اما طاعة

او معصية او سفه حال عنهما والكل منه محال والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الينا وقصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات والاعراض وبعد فهذا محل تامل
وبالجملة فالكل مستند اليه تعالى ابتداء اى بلا واسطة شئ او اختيار عندنا واستناد الكل اليه تعالى
اعم من ان يكون ابتداء او بواسطة عند غيرنا والغير فرق فذهبت المعتزلة الى ان الشرور والقبائح
من الشيطان واسندوا الافعال الاختيارية للحيوان اليه وهذا مسئلة خلق الاعمال وبلا اختيار ابتداء
او بواسطة عند الفلاسفة فانهم ذهبوا الى الصادر عنه تعالى بلا واسطة بطريق الايجاب هو العقل
الاول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا الى ترتيب المعلولات كما مر والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد كما مر وذهب المنجمون وهم الصابية الى ان الكواكب المتحركة هي المدبرات امرا في عالم الناسوت للدوران
الحوادث وجودا وعدما والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف في بعض المواضع
وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله
ومنها اى من الصفات الموجودة العلم وطريق اثباته بان فعله متقنا محكما لاستناد العالم مع امكانه
وانتظامه على هذا النظم العجيب اليه وكل من كان اثره هذا البديع يكون عالما بالضرورة ونبه عليه بمثال ان من
راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم او هذا فانه
فان من راى في الآفاق والانفس تامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تفكر في الحيوانات وما هديت
اليه من مصالحها في صنع اوكارها وصيد ارزاقها من الجبل والحطيت من الآلات المناسبة لها جزم بان من
كان هذا صنعه عالما بحقائقها من حيث يليق وينبغي ولكونه تعالى قادرا مختارا اى فاعلا بالقصد و
الاختيار كما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم في مساكنها
معاشها كالنحل والعنكبوت وغيرها افعال متقنة محكمة مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد
الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى فيها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك واثباته
بالسمع اى بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع دور فان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على التصديق بالعلم فيه وبخلاف مثل القدرة والكلام فان اثباته بالادلة السمعية
لا يوجب الدور وعلمه تعالى لا ينقطع ولا يقتصر اى لا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم بل يعم المفهومات كلها
الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا
بعمومه للمفهومات كلها لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات
ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وخالف بعضهم وهو من الدهرية

في العلم بالنسبة للعدم الاثنينية فانهم قالوا انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
اثنين متغايرين ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة كذا قيل او بالعلم اي خالف البعض في العلم بالعلم للزوم لا تناهي
الصفات اي لو كان تعالى عالما بالعلم للزم اتصافه بالا تناهي عدده من المعلوم وهو محال لان كل ما هو موجود
بالفعل فهو متناه وكلما تعلق به العلم موجود بالفعل والجواب ان العلم صفة واحدة لها اعتبارات عقلية متعلقات
بالمعلومات لا موجودات عينية فيلزم المحذور وان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة
الاعتبار الخارجية فضلا عن لا تناهيها او بغير المتناهي لاستحالة وجوده اي خالف بعضهم في العلم بغير
المتناهي اذ كل معلوم متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يعقل وغير
المتناهي غير متميز عن غيره بوجه والا لكان له حد وطرف به يمتاز وينفصل عن الغير فيلزم التناهي هف والجواب انا
لا نسلم ان المعلوم والمعقول التميز يجب ان يكون له حد ونهاية بها يمتاز عن غيره وانما يلزم ذلك لو كان التميز منحصرا
في ان يكون بحسب الحدود والنهايات او بالمعدوم اي وخالف بعضهم في علمه تعالى بالمعدوم لانه نفي محض
وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها قالوا لو علم البارئ تعالى بالجزئيات لزم تغير علمه بتغير الجزئيات
واللازم محال بيان الملازمة ان زيدا اذا كان في الدار وتعلق علمه تعالى بكونه في الدار فبعد خروجه منها ان بقي
العلم الاول لزم انقلاب العلم جهلا لان زيدا اذا لم يكن في الدار وتعلق علمه بانه في الدار كان غير مطابق وهو
جهل او انقلاب العلم جهلا هو نفس التغير وان لم يبق العلم الاول بعد خروج زيد من الدار فيلزم التغير البتة والجواب
ان [illegible] الجزئي لا يتغير باعتبار ذاته يعني ان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وان تغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ثم معه اذا وجد
ثم بعده اذا اعدم من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير
العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات وانما يحصل [illegible]
فلا [illegible] يلزم تغير في صفة حقيقية موجودة بل في مفهوم اعتباري وهذا ما قيل والقائل شارح
المقاصد تحقيق من الاشاعرة ان علم البارئ تعالى بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
[illegible] فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثر اي المعلوم اذ لو تكثر بتكثره لزم كثرة
[illegible] بعدم تناهيها بحسب عدم تناهي المعلومات وان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
[illegible] فلا يتغير العلم بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة وهذا القول انما يصح
اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة اما اذا جعل اضافة اي تعلقا بين العالم والمعلوم

علی ما یراه جمهور المعتزلة فلا یتم فلهذا اورده ابو الحسن البصری بوجوه ذکرها المص فی شرح المقاصد فلا نطول الکتاب بذکرها
ومنها ای من الصفات الارادة وهی صفة موجودة قائمة بالذات بها یتمکن وتخصیص احد طرفی المقدور
بالوقوع وهذا قریب من الاختیار الا ان فی الاختیار ملاحظة الطرف الآخر دون الارادة قوله وتعلقها لذاتها
اشارة الی جواب سوال مقدر تقدیره ان نسبة الارادة الی الفعل والترک والی جمیع الاوقات علی السواء فتعلقها
بالفعل دون الترک فی هذا الوقت دون غیره یفتقر الی مرجح والمرجح هو الارادة فلزم تسلسل الارادات وتقریر الجواب
ان تعلق الارادة بالمراد لذاتها من غیر افتقار الی مرجح آخر لانها صفة شانها التخصیص والترجیح وقدمها ای الارادة
لا یوجب قدم المراد لان تعلقاتها حادثة عند وقوع المراد ویزول تعلقها والقول بانها حادثة قائمة بذاتها
وهو قول الکرامیة ضروری البطلان لما یلزم من قیام الحوادث بذات الله تعالی والقول بانها ای الارادة العلم
بالنظام الاصلح وهو قول الحکماء فانهم قالوا الارادة هو تمثل نظام جمیع الموجودات من الازل الی الابد فی علمه
السابق علی حسب الاوقات المرتبة الغیر المتناهیة التی یجب ویلیق ان یکون کل موجود منها فی واحد من تلک الاوقات
او القول بانها کون القادر غیر مکره فی ذلک الفعل ولا ساهٍ وهذا قول النجار او القول بان الارادة هو
العلم فی فعله نفسه وانها هو الامر فی فعل غیره حتی ان ما لا یکون مامورا به لا یکون مرادا له وهذا قول
الکعبی وکثیر من معتزلة بغداد او القول بانها الداعیة بمعنی العلم بنفع زائد فی الفعل یعنی انها علمه
تعالی بما فی الفعل من المصلحة الداعیة الی الفعل نفی لما هو معنی الارادة ای هذه الاقوال کلها نفی لما هو معنی
الارادة المعلوم لکل متصف وهو ما یعلم کل واحد منا انه قبل ان یصدر عنه فعل او ترک یظهر فی نفسه حالة
میلانیة تقتضی ترجیح احدهما علی الآخر وقد دل علیه النصوص من قوله تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر
وقوله تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناه ان یقول له کن فیکون وقوله تعالی ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم
جمیعا ولا فرق بین المشیة والارادة الا عند الکرامیة واستلزمه ای معنی الارادة المعلوم لکل متصف الفعل
بالاختیار ونحن نعتقد انه تعالی قادر مختار فی افعاله قطعا ومنها ای من صفات الله تعالی الحیوة والسمع
والبصر لدلالة النصوص القاطعة الواردة فی الکتاب والسنة وهی لکثرتها لا تشتبه علی احد ولا حاجة
الی ایرادها واجماع الانبیاء بل جمیع العقلاء من الحکماء وغیرهم علی ذلک ای علی انه تعالی حی سمیع بصیر
لکنهم اختلفوا فی معناها فذهب الحکماء وابو الحسن البصری الی حیوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الجمهور منهم ومن المعتزلة الی انها عبارة عن صفة تقتضی هذه الصحة وذهب الحکماء الاسلام
والکعبی وابو الحسن البصری الی السمع والبصر عبارة عن علمه تعالی بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والکرامیة هما صفتان زائدتان علی العلم بالمسموعات والمبصرات وقد دلت الحجج

السمعية ايضاً على هذا الانها ورد على ان الله تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات بعد
المبصرات حال حدوثهما وصرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند التعارض ولان الخلو عنهما اي عن
هذه الصفات التي هي كمال نقص وهو على الله محال كما مر للاجماع فثبت صفات ثلثة قديمة ولما اعترض انه
لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر
اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وما يقال انهما اي الحيوة اعتدال المزاج كما يقال في الحيوان انها اعتدال المزاج النوعي
ويقال في السمع والبصر تأثر الحاسة فان الابصار انما يحصل بحصول صورة المرئي في العين والسمع
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ممنوع في حقه تعالى اذ لا يتصور مزاج فضلا عن اعتداله وتأثر حاسته
بل هما صفتان قائمتان بالله تعالى كما حققناه وكذا كونهما اي السمع والبصر مجرد العلم بالمسموعات و
المبصرات كما قال الكعبي وابو الحسن ممنوع لما مر من النص ولان المسموعات والمبصرات من العالم وقد ثبت انه تعالى
خالقه وخلق الشيء وايجاده مشروط بان يكون مدركا بوجه من الوجوه والا لاستحال ايجاده ولان الخلق يقتضي ادراك
الشيء من الجهة التي هو هو وادراك المسموع والمبصر من حيث انه مسموع ومن حيث انه مبصر ولا شك في ان هذا
الادراك لا يحصل بسائر الصفات فلا بد ان يكون له صفتان اخريان متعلقتان بالمسموعات والمبصرات
من حيث هما هما واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب
الصحيح انه تعالى يدرك متعلقاتها قال امام الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري باحكام
الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين
والخشونة اذ كل ادراك يحصل نفيه ضده وهو افة ونقص فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه
باحكام الادراكات ثم تقدس الباري عز وجل ان يكون شاما او ذائقا او لامسا فانها تنبئ عن اتصالات تعالى
الرب عنها فتنزه ومنها اي من صفات الرب الموجودة القائمة به الكلام بشهادة اجماع الانبياء وتواتر
قولهم وقد ثبت صدقهم بطريق دلالة المعجزات مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليدور فانه لو توقف
ثبوت الكلام على المعجزة وصدق المعجزة على اخبار الله تعالى عنها بطريق التكلم لدار ولان ضده اي ضد الكلام في
الحي نقص وهو كمال ولو كان لغيره لزم كمال الغير عليه تعالى الله تعالى عن ذلك فالحاصل انه لا خلاف لارباب الملل و
المذاهب في انه تعالى متكلم واختلفوا في معنى كلامه وهو عندنا صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية
للسكوت والافة كما في الخرس والطفولية هو بها امر ناه مخبر وغير ذلك هذا هو الكلام النفسي ويدل عليها بالعبارة
والكتابة فتلك الصفة هو الكلام النفسي وما عبر به عنه هو الكلام الحسي فاذا عبر عنه بالعربية فقران او بالسريانية فانجيل

او بالعرفية فتوريّة وجمهور العرف على ان المعقول من الكلام هو الحسّي دون النفسي وقد عرفت معناهما ولكن
يقبل بقدمه الحسّي الا الحنابلة والحشوية فانهم قالوا لما ثبت ان كلام الله تعالى هو هذه الحروف والاصوات وتحرير
قبلها بذات الغير لان صفة الشيء لا يمكن قيامها بالغير ولا بانفسها فتعين قيامها بذاته تعالى فتكون قديمة الاتصاف
ذاته تعالى بمحال الحوادث وبطلانه ضروري لكونه اي الحسّي مترتب الاجزاء ممتنع البقاء وان الكل الذي هو صفة
الله القائمة به هو الكلام النفسي لا الحسّي كما توهموا من اشتراك اللفظ وعند المعتزلة هو اي الحسّي حادث في جسم [illegible]
نافيه ومعنى تكلم الباري تعالى عندهم انه خلقه فيه اي في الكلام حروفا واصواتا او في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي
صلى الله عليه وسلم بناء على اثبات كونه نفسا ان معنى المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام للقطع بان موجد
الحركة لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا ولا يتصور الكلام القائم بذاته تعالى اللفظي وهو المنتظم
من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بانقضائه فتعين ان المعنى هو الكلام النفسي المذكور والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء فيصح قيامه به تعالى
كالقائم بنفس الحافظ او بالطابع وهم لانه ايضا حادث وايضا كل من يامره وينهى ويخبر ويستخبر يجد من
نفسه معنى غير العلم والارادة فذلك المعنى هو الكلام النفسي يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وما
عبر به عنه هو الكلام الحسّي وشاع عند اهل اللسان اطلاق الكلام عليهما كما قيل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الكلام دليلا والفرق بين الحسّي والنفسي بيّن اذ المعبر به اي الحسّي قد يختلف باختلاف كل من هذه
الثلثة نوعا وصنفا دون المعنى ولا نزاع في انه اي الكلام يقال بالاشتراك والمجاز المشهور شهرة الحقائق على النظم
المخصوص والمؤلف الحادث المسموع لا بمجرد انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاءه واخترعه وقوله في اللوح
المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او [illegible] في الملائكة لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الآية فباعتبار الانشاء
والاختراع يقال لهذا النظم كلام الله وتخص العربي منه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة والقراء والفقهاء
وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل المنزل والعربي كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربي
هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى وامتنع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ والمقروء فان قراءة
المعنى غير متصور والمسموع كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له والمتحدى به فان قيل التفاوت للتحدي تعجيز
دائم فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور
في الصفة القديمة ونحو ذلك من الذكر والقول لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث [illegible]
ازلا وشيئا ان يقول له كن فيكون قالوا اي القائلون بحدوثه انه لو كان ازليا فالاخبار [illegible]
والامر والنهي سفها او عبثا وهي في القرآن كثير والكذب والسفه والعبث على الله محال لانها نقص [illegible]

اى الكلام فى الازل لا يتصف بالماضى والحال والمستقبل لعدم الزمان ولا الامر والنهى وانما يصير احد الاقسام
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات مع انه يكفى فى الخطاب بالامر والنهى فى الكلام النفسى
مخاطب معقول وجوده كما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة والتحقيق انه
انما يلزم السفه والعبث لو خوطب المعدوم وامر فى حال عدمه واما على تقدير وجوده وطلب الفعل ممن سيوجد
كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى اخبر صادق بانه سيولد فكلا او المذهب انه اى الكلام واحد فى الازل انما تكثر
بحسب التعلق فيما لا يزال اذ لم يرد السمع بالتعدد وثبوت الكلام انما هو به بل انعقد الاجماع على نفى الكلام
ثالث قديم فوجب ان يقال انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق فالكلام الواحد
باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر على وجه آخر يكون امرا كما فى سائر الصفات
واثبت الشيخ البقاء يعنى انه زعم بعض اصحاب الظواهر انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة وليس كك
بل له تعالى صفات كثيرة واما اورد ومنها الا التى تتوقف عليها تصديق النبى عليه السلام والتى اختلف فيها من
الصفات المختلف فيها البقاء واثبت الشيخ ابو الحسن الاشعرى البقاء وهى صفة كسائر الصفات لان الباقى
بلا بقاء كالعالم بلا علم فان الوجود متحقق فى ذاته دون البقاء كما فى اول فلزم كون البقاء صفة وجودية
زائدة على الوجود ورده القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة بانه
اى البقاء استمرار الوجود اى هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا شئ زائد على الوجود وبانه يعود الكلام
فى بقاء البقاء اى لو كان البقاء امرا موجودا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
ويتسلسل البقاءات واجيب بان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل فى وجود الوجود واثبت بعض الفقهاء التكوين
من الصفات الوجودية واشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبون الى قدمائهم و
فسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود وهو صفة ازلية لانه تعالى خالق اجماعا فله التخليق والتكوين
ومدح به نفسه بكلام ازلى قوله تعالى هو الله الخالق البارى المصور فيلزم صفة ازلية وهى المعنى المقول
الكل بانه تعالى يكون الاشياء فانها كلمة ازلية هى كن لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
ولما اعترض انه لو كان التكوين صفة ازلية لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير الفعل بدون الاثر
اشار الى دفعه بقوله ولا يلزم من قدمه قدم المكون لان المراد صفة بها تكون الاشياء فى اوقاتها
ومخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال والحق انه معنى اضافى يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى
تعلق القدرة والارادة بالمقدورات قال الامام الرازى الصفة التى يسمونها التكوين يكون تاثيرها
اى بالنظر الى نفسها فلا تتميز عن القدرة والتمدح فى الازل بالخالقية نفسه مثل التمدح بانه سميع

ما في السموات اي هو بحيث لو ذلك فيما لا يزال والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر السماء
والارض والانبياء وغير ذلك وما قيل ان التكوين هو نفس المكون وان التاثير نفس الاثر واشتهر هذا عن الاشعري
وفساده ظاهر غني عن البيان ولكن معناه ان المفهوم من اطلاق لفظ الخالق هو المخلوق يعني ان لفظه شائع
في الناس بحيث لا يفهم من الاطلاق غيره لا انه هو حقيقة وان الحاصل من التاثير الخارجي هو الاثر لا غيره
واما سائر ما يطلق عليه تعالى من الرحمة والكرم والرضاء وغير ذلك من الصفات الموجودة فراجعة الى
الصفات المذكورة وما ورد في الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه مثل الاستواء في
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والوجه في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وغير ذلك من القدم كما ورد في الحديث وغيره مجازات وتمثيلات
فالاستواء مجاز عن الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمته واليد مجاز عن القدرة وتمثيلها والوجه مجاز عن الوجود والعين
عن البصر فصل في احواله تعالى الاخر انه يصح ان يرى وهو مذهب اهل السنة والجماعة بمعنى حصول الحالة
الادراكية التي تجدها الانسان حيث ما يرى الشيء بعد علمه كالحالة الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة
ولا مقابلة تحصل ذلك للمومنين في الجنة قال صاحب الصحائف ان الله تعالى كامل العلم تام الادراك لا يعزب
عنه شيء فيكون مدركا للاشياء باعيانها لامتناع التخيل والتوهم عليه وهويته موجودة ليست غائبة عنه فيكون مدركا للنفس
هويته الموجودة بدون توسط المثال فاذا ادركها بدون التوسط يكون هويته الموجودة شاهدة له فجاز على هويته
المجردة من الاين والكيف ان تكون مشاهدة فعلم ان هويته المجردة الموجودة قابلة للروية فلم يبعد لان يخلق ابدا تعالى
قوة هذا الادراك في الابصار بعد البعث فجاز ان ترى اذا تجلى من غير تشبيه ولا تكييف ولا محاذاة ولا مسافة انتهى
كلامه اما اثبات الصحة لروية تعالى فلان موسى صلى الله عليه وسلم طلب الروية فلو لم تجز الروية لم يطلبها موسى
عليه السلام لانه ان كان عالما بانه لا يجوز كان طلبه عبثا وهو لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا بالجواز وعدمه فكيف
وكان كليما نبيا والله تعالى علقها اي الروية على الامر الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق اي المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والقول اي قول المعتزلة بانه اي موسى عليه
السلام انما طلب العلم وغيره عنه بلوازمه وهو الروية او بانه على حذف مضاف اي روية آياته او انه عليه السلام
طلب مع العلم بانه لا يجوز لاجل القول حيث قالوا ارنا الله جهرة او انه صلى الله عليه وسلم سال لزيادة
الطمانينة لسماع الامتناع اي امتناع الروية ظاهر البطلان خبر القول لان في الاولين صرف الاية
عن الظاهر بلا ضرورة وعن الثالث والرابع بانه المخبر والعالم فكيف يطلب ما لا يجوز وقد يستدل على جواز
الروية بدليل عقلي بان متعلق الروية المشتركة بين الجوهر والعرض فانا نرى الجواهر مثل الطويل والعريض

وتميز الطويل من الاطول ومرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص وادراك الطويل او ادراك التالف
المتألفة مبنيا على تركيبه من الجواهر الافراد ونرى الالوان والاضواء والحركة والسكون والاجتماع وغير ذلك من الاعراض
فلو عللنا الرؤية بعلة غير مشتركة لكون الجوهر جوهرا والعرض عرضا لزم تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وانه غير جائز ثم
المشترك بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود والحدوث لكن الحدوث يمتنع لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار العدم
جزء العلة واذا سقط العدم عن درجة سقط الحدوث ايضا فتعين ان ليس العلة الا الوجود المشترك بينهما وهو
مشترك بين الواجب وبين الممكنات لما مر لان الحدوث او الامكان عدمي لما ذكرنا آنفا مع اشتراك
المعدوم فيه اي في الحدوث والامكان فلزم اعتباره فما يصح ان يكون صفة للمعدوم لا يصلح للعلية فتحقق
تحقق في حقه تعالى علة كونه مرئيا وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح ان يكون متعلقا بها ضروري
فيكون رؤية الباري تعالى ضروريا ايضا وتنقض هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم يصح رؤية المشمومات والمذوقات
والمدركات والمسموعات بجريان الدليل المذكور فيها بعينه فاشار الى الجواب بقوله وجواز رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم ملتزم فان الرؤية عبارة عن زيادة كشف وانضاح
على امر وهذا لا يختص بموجود دون موجود بل لا يختص بحاسة البصر فيصح رؤية جميع المحسوسات وان استبعد
رؤيتها لجريان العادة من الله تعالى ذلك الا امتناع ان يخلق فينا ملك الحاسة الا دراكية فان قيل الواحد
النوعي قد يعلل بالعلل المختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة قلنا الكلام في
المتعلق اي متعلق الرؤية والرؤية قد تتعلق بالشيء من غير ان يدرك جوهريته او عرضيته فانا
فقد نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من غير ان يدرك انه جوهر او عرض فضلا عن ان ندرك زيادة
خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة واما الوقوع اي وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين
فللدلائل السمعية كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ولم يعهد عن ائمة اللغة المتتبع للموارد
استعماله استعمال نظر اليه الا في الرؤية وحمل نظر على الانتظار وحمل لفظ الى على النعمة كما حمل المعترض
حيث قال لم لا يجوز ان يكون النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ويكون الى في
في الآية واحد الآلاء فيكون اسما لا حرفا وسايرا للنظر كما ذكر الجوهري في الصحاح الآلاء النعم واحدها الا بالفتح
وقد يكسر ويكتب بالياء او يكون الى بمعنى عند كما ذكر الازهري في تهذيبه نقلا عن ابن السكيت ان الى يجيء بمعنى
عند فيكون معنى قوله الى ربها ناظرة نعمة ربها منتظرة او عند ربها منتظرة نعمته فلو كان مكان او في قوله او
حمل الى الواو لكان انسب تعسف [illegible] تقييد الرؤية بالمؤمنين وتخصيصا بالانعام
والاكرام فاذا حمل الى على الحرفية واستشرط الرؤية تحقق لان رؤية الله تعالى من اجل النعم والكرامات ولو حمل

الى على معنى النعمة او عنده والنظر على الانتظار لم يتحقق ذلك لان انتظار النعمة لا يكون نعمة بل غما وعذابا كما
قيل الانتظار اشد من الموت وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر الله تعالى شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية وقوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وبيان الاستدلال به ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
فقال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار ينادي مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها
فافعلوا ثم قرأ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها متفق عليه قال الحافظ في سند هذا الحديث حدثنا
عمرو بن عون قال حدثنا حماد وهشيم عن اسمعيل بن ابي خالد عن قيس عن جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند النبي
صلى الله عليه وسلم اذ نظر الى القمر ليلة البدر قال انكم سترون الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام
فينظرون الى وجه الله وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم عيانا والاحاديث في هذا الباب كثيرة والمخالف
اي المعتزلة المنكرون للرؤية يدعي قسمتها بانها اي انحصار الرؤية المقابلة يعني انه تعالى لو كان مرئيا
لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والثاني ان الرؤية تقتضي
دوامها عند حصول الشرائط يعني انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان
نراه الآن وفي الجنة على الدوام وكلاهما في حقه تعالى ممتنع لان المقابلة تتوقف على الجهة والتحيز وهو
في حقه تعالى محال واما الدوام فممتنع بالاجماع والعمدة في تمسك المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار
لظهور ان المعنى على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية وائمة التفسير وصحة الاستثناء فاذا دخل عليه لا كان سلبا للعموم وان ادراك البصر عبارة
عن الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية ورد بان معنى الادراك هو الرؤية على صفة
الاحاطة بجوانب المرئي وبحالة اذ حقيقة الادراك النيل والوصول كما في قوله انا لمدركون اي لملحقون ونفي الرؤية
المتكيفة بالاحاطة اخص من مطلق الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا ينهض استدلال الخصم وبعد التسليم
كون الادراك هو الرؤية او يدعي ان الادراك اعم منها اي من الرؤية ونفي الاعم يقتضي نفي الاخص رد بانه
لا عموم في [illegible] لان لا تدركه الابصار موجبة كلية لان [illegible] الجمع المحلى باللام للاستغراق [illegible] دخل عليه
النفي فرجع الى نفي الايجاب الكلي ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية فيكون عاما بجميع الاشخاص [illegible] لا عموم الاوقات

لانها اى قضية لا تدركه الابصار سالبة مطلقة لا دائمة والسالبة المطلقة لا يقتضى الدوام واما قوله تعالى فى
جواب سوال موسى عليه السلام لن ترانى فليس للتابيد اى نفى لن ليس للتابيد كما يدعيه المخالف لانه للتابيد واذا
لم يره موسى ابدا لم يره غيره قطعا بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط وكلا عموم ايضا للاوقات لانه يجوز ان
يكون النفى مختصا بتلك الزمان او بالدنيا واما قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم استدل به الخصم بانه لو كان الرؤية
جائزة لما سمى الله سؤالهم الظلم ولما يجازيهم بارسال الصاعقة فجوابه ان استعظام سوال الرؤية بالتسمية
ظلما واخذ الصاعقة فلتعنتهم المستوجب للجزاء وطلبهم الرؤية فى الدنيا كالاستعظام لنزول الملئكة فى
قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملئكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا مع انه جائز وفاقا **خاتمة** الفصل الجمهور على انه لا طاقة للبشر ان يعلم حقيقته تعالى بل لا يعلم
من الله تعالى الا الوجود وهو من الاعراض العامة والصفات كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
والسلوب لكونه واجبا اى لا يقبل العدم وازليا اى لا يسبقه عدم وابديا اى لا يلحقه عدم وليس بجسم لا جوهر ولا فى
مكان وليس له ضد ولا ند والاضافات لكونه عالما وقادرا ومريدا وخالقا ورازقا ولا شك ان العلم بهذه
الامور لا يقتضى العلم بالحقيقة المخصوصة بل انما يقتضى ان الموصوف بهذه الصفات متميزة فى نفسها عن سائر
الحقائق واما العلم بنفس تلك الحقيقة فنحن عاجزون عنه **فصل** فى افعاله تعالى موجد فعل العبد هو الله
تعالى قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العباد فى
مقدورها اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وانما للعبد الكسب قال بعض اهل السنة انا نعلم
بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق
ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته و
قال الامام الرازى هو صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى وقيل هو العزم المصمم فان الله تعالى
اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم طاعة كان او معصية اوجد الفعل عقيبه وهو اى الكسب مراصا فى يجب من
العبد حصوله ولا يوجب وجوده وجود الاثر المقدور وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر
به مثل قدرته بخلاف الخلق بل يوجب اتصاف الفاعل لذا اى يوجب الكسب من حيث هو اتصاف الفاعل
بذلك المقدور ومن ثبات كيفيتين احد الطرفين من الامر المقدور وترجيحه وصرف القدرة اليه وعند
جمهور المعتزلة الموجد للفعل باختياره هو العبد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى المؤثر فى الفعل مجموع
قدرة الله وقدرة العبد قال المصنف هذا مذهب المعتزلة والحكما جميعا ولا فرق الا بان ايجاد المقوى والقدرة

عند المعتزلة بطريق الاختيار وعندهم بطريق الايجاب لتمام الاستعداد واطلقوا لفظ الخالق على العبد تبعت المعتزلة ومن
تابعهم من اهل الزيغ على ان العبد موجد لافعاله مخترع لها بقدرته الا ان المتقدمين منهم كانوا يمتنعون من تسميته خالقا لعرف
عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتأخرون يسمونه خالقا مختارا ولزمهم كون كل حيوان خالقا
لافعاله وقد ورد النصوص القاطعة بان لا خالق الا هو قال الله تعالى خالق كل شيء فاعبدوه ورد تمدحا
لنفسه تعالى واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء بل يحمل على العموم وقال تعالى ولم يكن له شريك
في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا التخصيص بعد عموم نفي الشركة بانه خلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان
لم يكونوا شركاء في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشرك مستدركا وقال تعالى
انا كل شيء خلقناه بقدر بنصب كل وهو المختار اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص
مطابق للغرض والمصلحة وقال تعالى والله خلقكم وما تعملون فهذا اصرح على انه تعالى خالق عملكم اما اذا كانت
مصدرية كما اختاره سيبويه فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة اي وخلق ما تعملونه على حذف العائد
قوله تعبدون ما تنحتون فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والاشياء وغير ذلك وقال تعالى هو الله الخالق
والتمسك به انما يتم لو جعل الخالق خبرا او هو ضمير الشأن وقال تعالى فعال لما يريد هذه الآية تدل على ان الله
يفعل اي يوجد كلما يتعلق به الارادة والمشيئة وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات والعبادات فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وقال تعالى كل من عند الله الظاهر قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة
يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي مخلوقة بخلق الله تعالى ومشيئته
لا يشاركه غيره الا له الخلق والامر وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان اي انه الذي اوجد واثبت في قلوبهم الايمان وقال الله
انه هو اضحك وابكى اي انه تعالى اوجد الضحك والبكاء وهو من افعال العباد فدل على انه تعالى موجدها والآيات كثيرة منها
هو الذي يسيركم في البر والبحر ومنها قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله ومنها قوله تعالى هل من خالق
غير الله ومنها قوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقد تواتر من النبي صلى الله عليه وسلم
الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر ما يشعر بان كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته وان كانت احادها
الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وقد يستدل على نفي الخلق من العبد والاثبات لله تعالى بوجوه عقلية منها انه
لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد لما ثبت شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن
وفعل العبد ممكن فيشمله قدرته وقد مر امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد وانه لو كان العبد موجدا الفعله لكان عالما بتفاصيله
واما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص وهو القصد ولا يتصور ذلك الا
بعد العلم واما بطلان اللازم فلان النائم والماشي يصدر عنهما افعال اختيارية بلا شعور لهما بتفاصيلها وانه لو كان

العبد موجدا لفعله لكان متمكنا من تركه اذ لو لم يتمكن من الترك لم يكن موجدا مع ترجح الفعل بمرجح لا يكون
فيه اي العبد وتقريره ان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن
بلا مرجح وفيه سد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدل الترك محض الاتفاق وعلى الاول ان كان ذلك المرجح للفعل
من العبد ننقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل او الانتهاء الى مرجح لا يكون في العبد فاذا انتهى اليه
لم يستقل العبد بفعله ولم يتمكن من تركه لان الترك لم يمكنه مع التساوي فكيف مع المرجوحية مرجح وبحيث يجب له اي عند ذلك
المرجح الفعل ويلزم التمكن من الترك مع ان معلوم الله تعالى هو اي الفعل يكون ووقوعه البتة فان ما علم الله وقوعه
فهو واجب وما علم عدمه فوقوعه ممتنع لانقلاب علمه جهلا بالواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا على شيء وقد يستدل ايضا
بانه لو قدر على ايجاد فعله واختراعه لقدر على اعادته واللازم منتف اجماعا لان امكان التي من لوازم ماهيته
لا يختلف باختلاف الاوقات فمن يتمكن على الاختراع يتمكن على الاعادة ولهذا يصح الاستدلال على قدرته تعالى
على الاعادة بقدرته على الابتداء كما في قوله تعالى قل يحييها الذي انشاءها اول مرة ولقدر على ايجاد
مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر الان علينا ان نفعل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان [illegible]
ولقدر على ايجاد الفعل لقدر على خلق الجسم لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث وهو في الكل سواء ولو كان
قادرا على فعله لكان فعله لخلق الايمان والطاعات وكثير من الحسنات احسن من فعل الباري تعالى لخلق القبائح
والاجسام والاعراض وكثير من الموذيات وكان العبد اشرف من الله خلقا واصلاحا ولما صح سوال الايمان
من الله ولا الشكر عليه اي انعامه بالايمان اذ لا يتصور ذلك اذا كان بخلق العبد واختياره وقد اتفقت الامة
على وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه كذا قال المص اما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة كابي الحسين
واتباعه لان كل احد يفرق بين حركته غير اختيارية مثل سقوطه وبين الاختيارية مثل صعوده الى الجبل واذا ك
الامر الثاني بقدرته وايجاده دون الاول وكل احد يجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده كالاقدام
على الاكل والشرب عند الجوع والعطش وان كل احد يقطع بان ما يطلبه من احداث الامور او ينتهي عنه اي نهي
عن الفعل لما يكرهه او يتمناه اي الفعل للحاجة اليه او يتعجب منه بسبب لطف ادراك فيه انما هو فعل فاعله
لا غير وهذا الكل يدل على ان فعل العبد باحداثه والجواب ان ذلك ما ذكر من وجوه لا يفيد كونه اي الفعل المسند الى العبد
بخلقه وايجاده واختراعه بل كونه متعلق قدرته وارادته واقعا على وفق قصده وداعيه ومراده
ومنهم من ادعى ان العلم بكون العبد موجدا لفعله استدلالي نظري احتج عليه بانه لولا استقلال
العبد بفعله لبطل المدح على الحسنات والذم على المعاصي والامر بها والنهي عنها والثواب والعقاب
عليها وفوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك من ارسال الرسل وانزال الكتب اذ لا يظهر للترغيب والترهيب

والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل فائدة وبان من افعال العباد قبائح كما يجوز ان يخلق الحكيم
كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه لا معنى الفاعل القبيح الا موجده وبالعكس وبهذا يوجب اتصاف
البارئ تعالى عما لا ينبغي كالكافر والظالم والآكل والشارب والقاعد وغير ذلك من الافعال وعدم
بيان الكسب الذي هو منشأ للعبد وتعلق القدرة والارادة من جانب العبد في وجود الفعل كاف فيما ذكر من
التكاليف والثواب والعقاب وصدور الافعال والا اي وان لم نقل ان هذا القدر من التعلق والكسب كاف
فلا نزاع بيننا وبين المعتزلة في الوجوب اي جبر الفعل والامتناع بناء على المرجح الموجب - وهو الله تعالى او
العلم الازلي - فان ما علم وجوده من افعال العبد واراده الله وجوده فهو واجب الصدور والوقوع ولكن الكسب
كاف في اضافة الفعل الى العبد وكونه منهيا عنه من الله تعالى وما قال الخصم ان فاعل القبيح هو موجده ممنوع فان القبيح
فعل القبيح لا خلقه الا ترى انه تعالى خلق اصل القبائح وهو الشيطان مع انه منزه من ان يوصف بها فان
الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر واحتج سمعا بالآيات قال صاحب الصحائف قد
احتجوا بقريب من مائة آية ونبيه فضبط والايهم السمعية الواردة في عدة انواع الاول في استناد الافعال الى
العباد سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد والاختراع قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى وما تفعلوا
من خير وقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فان العمل والفعل والخلق بمعنى الايجاد والثاني
في انه لا مانع للعباد من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية مثل قوله تعالى فما لهم
لا يؤمنون وقوله تعالى كيف تكفرون فلو كانت هذه الاشياء من الايمان والكفر وغيرهما بقدرة
الله وفعله وارادته لكانت مانعا وملجئا وقد نفاهما بالنصوص والثالث الوارد على تعليق افعال العباد بمشيئتهم
وهي قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
والجواب ان بعضها غير المتنازع فيه وهي الواردة على عدم المانع فان المراد الموانع التي يترتب
التي يحصلها الكفرة والجهال وهذه موانع عقلية والبعض مأول وهو ما ورد في النوع الاول جمعا
بين الادلة السالفة الواردة على ان الكل بقضاء الله وقدره فيجعل هذه الالفاظ مجازات عن
التسبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او يجعل هذه الاسنادات
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة ومشيئة العبد ليس الا بمشيئة الله تعالى قال المصنف
ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله تمهيد
واعلم ان معول الجبرية القائلين ان العبد مجبور ان كل فعل منسوب الى الله تعالى حقيقة وظاهرا
لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح وهو ليس من العبد فلا دخل للعبد والدليل ان تفاصيل افعال العباد

معلومة لهم والجاهل بالامور لا يكون خالقا لها وبطل قول القدرية القائلين ان العبد خالق للافعال والاستدلال على انه لو لم يكن
قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وغيرها والدليل ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم
فلزم ان يكونوا خالقين كما قال الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين وهما ضعيفان والحق انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين قيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام وقيل سمع هذا
الامام ابو حنيفة رحمه الله اذ المبادي القريبة لافعال العباد على الاختيار العبد وقدرته والمبادي البعيدة على الاضطرار
اي اضطرار العبد في فعله كالانسان مضطر في صورة مختار في اختياره فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات
والقوابل بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يمكن اسناد
الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة ونحوها بخلق الله تعالى وارادته لكنها غير مختصة بطرف واحد من
الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك والعبد يصرفها الى احدهما فبهذا صح اسناد
الفعل اليه فحال الانسان كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام بعض العقلاء قال الحائط للوتد
لم تشقني قال سل من يدقني واقعات اي العبد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء
عندنا كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن او بواسطة موجب عند الحكماء فان عندهم اذا تم الاستعداد
فاض الفيض ضرورة فجميع الممكنات مستندة اليه كما يجيء وهو مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس بمراد او كل ما هو مراد فهو واقع بقضاء الله وقدره والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فلزم
ان يكون فعله الذي هو كفر واقعا بالقضاء ومرضيا به واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر فاشار المصنف الى جوابه بقوله
الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه الى الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية اي ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له واتصافه به وانكاره ليست
بهذه النسبة ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته واتصافه به وانكاره بهذه النسبة والفرق بينهما ظاهر فانه لا يلزم
من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح
ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا وعند المعتزلة لا يصح قوله فعل العبد بقضاء الله تعالى الا
بمعنى الاعلام والكتابة كما في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض اي اعلمنا
هم ذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر او يكون القضاء بمعنى الالزام كما في
قوله وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة دون النوافل ثم اعلم انه لا خلاف
في ذم القدرية وسموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي القدر اي العلم بالامور كلها عن الله تعالى وكثرة
خوضهم فيه وذمهم ما قالوا اي المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر كله من الله وتقديره —

لان للمثبت للشيء اولى بان ينسب اليه كالجبرية والحنفية مردود لقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا مرية في ان المجوس هم
الذين ينسبون الخير الى الله ويسمونه يزدان والشر الى الشيطان ويسمونه اهرمن لا المفوض الامور كلها الى الله والمشرك
غيره تعالى فيها يكون هو المخاصم ولو سلم ان نسبة الخصم انه يكون الى القدرية فالمراد هو الذي يثبت من يضيف القدر الى
نفسه ويدعي كونه الفاعل ويثبت لنفسه شريكا لمولى في الكبرياء خاتمة الفصول اتفق السلف على ان الكل بمشيئة الله الكل [illegible]
حتى صار بمنزلة المثل ماثورا مرفوعا الى النبي عليه السلام وموقوفا وهو قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا
وقد ثبت انه تعالى خالق للكل فيريده وعالم بالجميع ووقوع ما لم يقع فكيف يريده . لكن منهم من منع النسبة اليه تعالى
تفصيلا بان يقال انه يريد الظلم والكفر والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
والخنازير للادب والاحتياط ولا يهامه الكفر مع كونها مخلوقة له وفاقا وخالفت المعتزلة فانهم جزموا بانه تعالى لا يريد
القبائح ويريد جميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد لما امر به كاره للمعاصي والكفر بل
يريد اضدادها اي اضداد القبائح وهي الحسنات وان لم تقع فجعلوا الاكثر مما يجري في ملكه خلاف مراده وما هو كاره
من المعاصي والمنهيات تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة . والله تعالى منزه من القبائح وان العقاب على ما اريد ظلم
وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان الامر بما يراد والنهي عما يراد سفه والله تعالى عنه وان الارادة تستلزم
يستلزم الامر لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وتستلزم الرضى لانه لو كان مرادا لكان قضاء
فوجب الرضا به لما مر وتستلزم المحبة لان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فيوجب محبته والكل فاسد اما الاول
فلانه لا قبح منه تعالى غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه والثاني فلان الظلم التصرف في ملك الغير وهذا التصرف في ملكه
واما الثالث فلانا لا نسلم السفه اذ ربما لا يكون غرض الاتيان بالمأمور كما في صورة امتحان السيد العبد او اعتذاره
عن ضربه واما الرابع فلان الاستلزام ممنوع لان الشخص قد يريد ولا يأمر كالعكس والمراد مقتضى القضاء ووجوب الرضى
انما هو بالقضاء دون المقضي كما مر وان الارادة لا تستلزم المحبة فان الله يريد كفر الكافر مع انه يبغضه وهذا
الاخير لا يصلح للرد لانه عين المتنازع واما التوعد اي رد الله تعالى على المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
والتوبيخ على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله فلقصدهم الاستهزاء في هذا الدعوى وجعل ذلك اي الادعاء
عذرا لهم في الشرك بالله ولذا جعلوا مكذبين في قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالتهم كذبا
لا كاذبين . ورتب عذاب الاباء على تكذيبهم الرسل لا على احالة المشيئة الى الله تعالى كما زعم المستدل وهذا
صريح وحكم في آخر الاية بانه لو شاء لهداكم اجمعين واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك
مكروها فجعل المنهيات مكروهة فلا يكون مراده لان الارادة والكراهة ضدان فالمراد بعد تسليم كونه

الى المنبهات الواقعة بكثرة فيما بين الناس وفي مجاري العادات . لا عند الله تعالى انتهى كلامه . فصل الحسن والقبح
لا نزاع في الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة بكونه متعلق المدح والذم في مجاري العادات
وبمجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله المدح والثواب او الذم
والعقاب في حكم الله تعالى فالشرع بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بيان الاستدلال في الآية انه لو حسن الفعل
وقبحه عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع وليس كذلك لقوله تعالى وما كنا الآية ولانه لو كان الحسن والقبح لذات
الفعل لما تخلف عنه في شيء من الصور واللازم باطل فان الكذب حرام قبيح مع انه يجب ويحسن فيما اذا تضمن انقاذ نبي من الهلاك
وكذا القتل عمدا وظلما . ولان العبد لا يستقل بفعله من غير داع يوجب الفعل وذلك الداعي يحصل بخلق الله تعالى اياه فلا يوصف
فعل العبد بالحسن والقبح عقلا والمدح والذم عقلا بمعنى الاستقلال اي لطلبه وقالت المعتزلة حسن الافعال وقبحها لا يكون
بالشرع بل بالعقل لان حسن الاحسان والعدل وقبح العدوان والجور ضروري باتفاق العقلاء حتى الذين لا يدينون
بدين كالبراهمة ولان العاقل عند التساوي في تحصيل غرضه بالصدق والكذب يؤثر الصدق وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري
ولان العاقل يؤثر انقاذ الغريق من غير تصور نفع وغرض لنفسه على الكذب مطلقا لقوله يؤثر الصدق واهلاكه اي الغريق
وما ذاك الا لانه في ذاته حسن ولانه لولا قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب بالعقل لم يثبت النبوة . لان اثبات النبوة
يتوقف على ظهور المعجزة ولما جاز ظهورها على يد الكاذب لم يثبت صدق الرسل فعلم ان الكذب قبيح عقلا وهو المطلوب والجواب عن
الاولين المنع بالمعنى المتنازع فيه فان جزم العقلاء بالحسن والقبح فيما ذكر من الاحسان والعدوان وفي الصدق والكذب
عند التساوي والحقيقة بان لا يوجد مرجح لاحدهما بمعنى الملائمة والمنافرة للطبع او صفة الكمال والنقص وهما بهذين المعنيين عقليان
فلا يكون من المتنازع فيه واما حديث الانقاذ فانه ايضا كذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق
نفسه والجواب عن الثالث ان عدم الوقوع اي وقوع المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية لان في وقوعه
ابطال الشرائع وبعثة الرسول بالكلية لانه قد يكون النبي في اثبات النبوة بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حينئذ تمييز النبي من المتنبي
فلا يثبت الاحكام الشرعية اصلا وقد يتمسك على كونهما عقليين بان من عرفه تعالى بذاته وصفاته الكاملة ثم اصر على
الشرك بالله وحده واصر على نسبة كل نقص اليه من الزوجة والحلول علم قطعا انه في معرض العقاب
في حكم الله سواء ورد الشرع او لم يرد فعلنا قطعا بهذا الا علم من طرق الشرائع في انه يستحق الذم والعقاب واستمرار العادة باستمراره في
انسانيته صار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل وليس كذلك . وتمسك بانه لو كان ثبوت الحسن والقبح
بالشرع لزم افحام الانبياء لان كونهما شرعيين يوجب كون اصل الواجبات وهو النظر شرعيا البتة فيلزم افحام الانبياء
وقد مر مع جوابه في بحث النظر ان كون وجوب النظر شرعيا لا يوجب الافحام فتذكر لان المتوقف على النظر هو العلم بالوجوب
لا نفسه فصل جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله بالاغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح

فاعلم ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب احدها التكليف بما يمتنع لذاته وثانيها ما هو ممكن لذاته لكن لم يقع
لقدرة العبد وثالثها ما هو ممكن لذاته وباعتبار العبد ايضا لكن يمتنع باخبار الله او لسابق علمه عدم وقوعه لا خلاف
في عدم التكليف بما يمتنع لذاته كجمع النقيضين ولا خلاف ايضا في وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم
الله تعالى او اخبار الله بانه لا يقع كايمان ابي جهل وابي لهب انما الخلاف فيما امكن وقوعه عقلا
ولم يقع عادة لكونه متعلقا لقدرة العبد كخلق الجسم او عادة كارتفاع الجبل والصعود الى السماء
فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا قصد التعجيز واظهار عدم
الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في كونه ما لا يطاق لعدم القبح العقلي ولكن
لم يقع هذا التكليف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز هذا التكليف لكونه سفها
وهو قبيح عقلا ولا يجوز من الله صدور القبيح ومنا من ذهب الى ان التكليف ابي لهب بان امن وتصديق
في جميع ما جاء به النبي ومن جملته اي جملة ما جاء به انه لا يصدقه اصلا تكليف بجمع النقيضين
واجيب بانه لا تكليف عليه بالجمع بين النقيضين بل انما كلف بتحصيل الايمان فهو ممكن في نفسه
مقدور للعبد بحسب اصله ممتنع لسابق العلم والاخبار اي اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون من قبيل
ما هو جائز بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بان يصدق به على سبيل التعيين ولهذا اجاب
البعض بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية الركاكة والله اعلم

فصل تعليل بعض افعاله تعالى ثابت بالنص مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وفي قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج والاجماع وعليه مبنى القياس.
ولا يكون الكل معللا لان ثمة بعض الافعال ليس فيه غرض اصلا فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه فالاقرب
حمل الخلاف اي خلاف اصحابنا للمعتزلة على لزوم ذلك وعمومه لكنهم قد استدلوا اي
اي اصحابنا الاشاعرة ووافقهم على ذلك جماعة الحكماء وطوائف الالهيين بانه لو كان الباري تعالى
فعل لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا في نفسه مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لان
كل ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه وكلما كان كذلك وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الاستكمال فالفاعل يكون مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فالغرض لا يتصور الا ان يكون عائدا الى غيره
فيلزم ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة فيعود المحذور المذكور وهو الاستكمال
بالغير ورد بانه ان اريد استكماله بالغير حصول منفعة كمال بسبب الفعل فلا نسلم ان فعله لو كان لغرض كان ناقصا

لذاته مستكملا بالغير لجواز ان يكون كاملا بالذات ويحصل له بحسب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان
اريد به غير ذلك فعلى الخصم البيان ثم تمسك بانه يعني ايجاد الخير لغرض من نفسه او غيره فان كان لنفسه فيعود الالزام
لغيره ينتقل الكلام فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة فلا يصح القول بلزوم
الغرض وعمومه وبانه لا يعقل تخليد الكفار في النار نفع لاحد فلا يعلل بالغرض لا يسئل عما يفعل فوجب
ان لا يعلل افعاله تعالى بمنافع العباد ايضا كما لا يعلل بمنافع نفسه كما هو المذهب ولاكن مدعى الصحابة لا عموم في الكل
بل بعض الافعال يعلل بالآخر بالمعنى المذكور ظاهر كما يشهد به الكتاب ذهب المعتزلة الى ان الغرض من التكليف
عائد الى العباد وهو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق بدليل مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات واستدلوا بان الخلو عن الغرض عبث
وفعل الحكيم لا يكون كذلك لقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض في التكاليف سوى ما ذكروا وبان الاضطرار الى
تحمل التكاليف الشاقة من دون استحقاق شيء بمقابلها لا لمنفعة ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة
فيكون التعريض للمنفعة هي الجهة المستحسنة ورد بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب العظيم بدون استحقاق بل ندعي
ان الترتيب من الثواب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك للملك فيتصرف في ملكه كيف ما يشاء
فلا ظلم منه اصلا ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء والامتحان للعبد والشكر على
انعامه تعالى وحفظ النظام على هذا الترتيب الانيق او غير ذلك من تهذيب الاخلاق او امهال الخصم
وبالجملة لا يعقل استحقاق النعم الدائمة في الجنة من الحور والقصور واشياء لا يحصى عجايبها بمجرد
كلمة التوحيد فيما اذا اسلم ومات بل تفضل محض من الله ذي الفضل العظيم والعذاب الدائم بشرب
جرعة خمر كما هو مذهب [illegible] عليها المعتزلة بل هو عادل بالتصرف في ملكه كيف يشاء فصل في تفاريع بحث الافعال
قال رضي في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله
تعالى [illegible] ثمود فهديناهم وقوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وقوله واضله الله على علم وختم على سمعه
وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تعقلون وقوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا
قليلا وغير ذلك فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال والختم والطبع على قلوبهم لانه الخالق للامور جميعا
لا شريك له وعند المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب
[illegible] الموصلة الى البغية فمعنى هدى الله ارشد الله الى طريق الحق بالدلالة الموصلة الى المطلوب
[illegible] او معنى الهداية البيان بنصب الادلة الواضحة الموصلة كذلك الى طريق الجنة
ومعنى [illegible] الالطاف والرحمة عليه حتى يكون رشيدا مرضيا ومعنى الاضلال منع تلك الالطاف

للعلم بانها اى الآيات فلا تغنى اى لا تنفع تشبيها وتمثيلا وكذا فى الطبع والختم او يكون الاسناد مجازا اى من اسناد الفعل الى سببه ما اتصل
على اصل معناه وهو جعله سعيدا وجعله شقيا وكذا الطبع والختم مع ان الاول فعل العبد والثانى فعل الشيطان فالاسناد اليه تعالى لا يكون
الا مجازا وانما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة فى العبد قال امام الحرمين الموفق لا يعصى اذ لا قدرة
له على المعصية وبناه على ان القدرة مع الفعل كما هو مذهبنا والخذلان خلق قدرة المعصية فيه وقيل اى قال بعض اصحابنا العصمة
ان لا يخلق الله تعالى فى العبد الذنب وقيل والقائل الفلاسفة وبعض اصحابنا ملكة او خاصية فى صاحبه يمتنع صدور
الذنب عن نفسه وبواسطته حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب والثواب والتكليف بما يستحقه وعند المعتزلة
اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا كان او اتيانا او تقرب منها اى الطاعة مع تمكنه فى الحالين
ويسميان المحصل والمقرب فان كان محصلا من الواجب وترك القبيح يسمى لطفا محصلا وان كان مقربا منه
يسمى لطفا مقربا وعندهم التوفيق اللطف المحصل للواجب خاصة ومنهم من قال خلق لطف يعلم الله تعالى ان
العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف بالمعنى المذكور والعصمة عندهم اللطف المحصل لترك القبيح
وعبر المصنف فى شرح المقاصد انها لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما
ومن الاعتقادات التى يختلف فيها اصحابنا واهل البدع الاجل وهو فى اللغة الوقت واجل الشئ يقال لجميع
مدته وآخرها ثم شاع استعماله فى آخر مدة الحيوان فيقال الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان
فيه اى فى ذلك الوقت وهو اى الاجل واحد لا يتعدد عندنا والمقتول ميت باجله اى الآن
موته ما خلق الله تعالى عقيب فعل العبد الذى هو القتل بطريق جرى العادة وعند من جعل المقتول ميتا
باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى مدة آخر هو اجله اثنان والمخالف فى ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبى انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله واثر صنعه فيكون للمقتول اجلان
احدهما من الله وهو الموت والآخر من العبد وهو القتل وزعم الكثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل و
لانه لو لم يقتل لعاش الى الاجل وماله وما ذكره الكعبى واحد وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك
الوقت وقال الفلاسفة للحيوان اجل واحد طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزية واجل اخترامية
بحسب الآفات والامراض ووجوب الجزاء على القاتل لما ارتكبه من الفعل الحرام وان يكبر من الفعل
المنهى ومعنى زيادة الشئ فى العمر فى قوله عليه السلام لا يزيد فى العمر الا البر كثرة الخير للنصوص القاطعة على
انه لا تقدم ولا تأخر عن الاجل من قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقوله تعالى
وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وغير ذلك من الآيات والاحاديث ومنها الرزق
فى الاصل مصدر يسمى به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق

الانسان والدواب وغيرها سوى الماكول وغيره والحرام والحلال ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
فانه يقتضي فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع به لم يصر رزقا له وعلى هذا الصحيح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا ياكل احد رزق غيره وهذا بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه كما قيل لينتفع به على راي المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات يسمى ارزاقا ولهذا يا الانفاق من الارزاق ويمدحهم به كما قال تعالى ومما
رزقناهم ينفقون وقد يخصص الرزق بالماكول فيفسر بانه ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فعند المخصص لم يكن
غير الماكول رزقا فان صح لغة حيث يقال رزقه الله ولدا وقيد المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه
تارة ويفسرونه تارة بمملوك ياكله المالك فيخرج الحرام فلا يكون من لم ياكل الا الحرام مدة عمره مرزوقا
ولم يرزقه الله تعالى اصلا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق كقوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها وان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رازق الا الله
وحده وما تمسكوا به من ان ما يكون حراما يكون اسناده الى الله تعالى قبيحا ولا يكون مرتكبه مستحقا للذم والعقاب
مردود بما عرفت من قواعد اصلنا وان مرتكبه يستحق الذم والعقاب لسوء مباشرته اسبابه باختياره واعراضه
عما ساق الله اليه من المباح ومنها السعر وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء باعتبار
الزيادة على قدر الغالب في ذلك المكان والاوان ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكونان باسباب
من الله تعالى سواء كان لاختيار العبد فيه دخل كسد السبل ومنع البايع وادخال الاجناس او بالعكس
او لا كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات وبالعكس فمرجع الكل الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى
وحده لا كما هو مذهب المعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد فصل لا يجب على الله شيء لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولما لم ينقل لوجوب شيء على الله تعالى خلصنا
عن مؤنته تكثير من اباطيل المعتزلة وهم اوجبوا على الله امورا وتحيروا في معنى الوجوب ففسروه تارة
انه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه
فمنها اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة او تحصيلها ويبعده عن المعصية ولا ينتهي
الى حد الالجاء لان منعه نقض للغرض وهو اتيان المامور به ونقضه قبيح يجب تركه على الله تعالى ولانه
اي منع اللطف تقريب او تحصيل للمعصية وكلاهما قبيح يجب تركه ولان الواجب لا يتم الا به اما تحصيله او
تقرب منه فيكون واجبا قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما يحصل لا يقال ان بقاء
الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف ما لانا نقول ان اقصى اللطف واجب عندهم ولا يخلو عصر من الاعصار عن الانبياء
والاولياء الذين يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وينصرون المظلوم وينصفون من الظالم الى غير ذلك

من الالطاف ومنها اى من الامور التى اوجبوها على الله تعالى العوض اى النفع المخالى عن التعظيم في
مقابلة الالم ونحوه من الهم والحزن ومفارقة الاحباب فيخرج عنه الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل
العبد والآلام والاسقام من فعل الله تعالى لانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد
ونحوه لم يجب على الله عوضه والا فان كان الالم من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان
كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه وتوفية من عنده تعالى بما يوازى ايلامه
لان تركه اى العوض ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة ونحوه قالوا العوض الواجب على الله لا يصح اسقاطه
اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا له بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا يقبل النقل واختلفوا في وجوب
كونه اى العوض في الآخرة فقال ابو هاشم وانما عوام يجوز في الدنيا كما قال العلاف والجبائي ومعظم
معتزلتهم وفي حبوطه اى العوض بالذنوب كما يحبط الثواب بها او لا يحبط فمن قال بالاحباط تمسك بانه
لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في عوض الآلام والامراض وعقاب الفسق والكفر
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط منه على الاوقات الكثيرة كيلا يتالم بانقطاع التخفيف واختلفوا ايضا
في ان اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب كما ذكرنا وفي اعواض
غير العاقل كالصبيان والبهائم والمجانين انه هل العوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حيوتها و
على تقدير التعويض يكون تعويضها في الدنيا او في الآخرة وان البهائم هل تدخل الجنة ويكون التعويض
فيها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها العلم والعقل ليعلم ان عوضها دائم غير منقطع والبكرية من المعتزلة
هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد لما اعتقدوا قبح الآلام الذاتية ولم يروا حسنها بما حسنه المعتزلة وعجزوا
عن ورود الامر من الله تعالى بذبح الحيوانات زعموا ان البهائم لم تتالم وكذلك الاطفال الذين لا يعقلون والمجانين
سرا بين الرام وخوله الجنة ونحو العقل فيها وما تشاهده منهم من الاضطراب والنفرة عن الضرب والجراحات
والاحتراق بالنار وبكاء الصبيان والمجانين عند وجود الاشياء المولمة يشهد ببطلانه لو ساغ جحد ذلك ساغ
حياتها والمصير الى انها جمادات لا تحس ومنها الاصلح للعباد ذهب البصريون من المعتزلة الى انه يجب على الله
للعباد في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع وقيل والقائل البغداديون منهم في الدين وفي الدنيا ايضا و
يعنون به الاصلح في الحكمة والتدبير ولا خلاف بين الفريقين في الاقدار والتمكين اى اقدار الله تعالى العبد
وتمكينه لفعل ما هو الاصلح له لان تركه بخل وسفه وعندهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم
في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق افعال الغني المطلق الحكيم

قلنا فيلزم على قاعدتهم المذكورة ان لا يخلق الله تعالى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى
بالمحن والآلام والاسقام والآفات وان لا يخلد الكافر في النار لانه الاصلح له ويلزم ان لا يميت
المحسن من الانبياء والاولياء والمرشدين العباد بل يبقى الى يوم الدين ولا يبقي المسيء من النفس واتباع الشيطان
سيما الابليس الذي هو اصل الشر والفساد وعرابة المضلين الى يوم التناد ويلزم ان لا يحسن الدعاء
لدفع البلاء لان الداعين اذ فعل الله ما هو الاصلح يكون سوال التغيير الدعاء مع اتفاق الانبياء والاولياء
بل جميع العقلاء على الدعاء وكشف الضر والبأساء كما قال تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان فليستجيبوا الى غير ذلك
من المفاسد من انه يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل الانعام وغيره شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن رد وديعة
وديا لا زيادة ان يستوي الانعام والاحسان منه تعالى لابي جهل وللنبي صلى الله عليه وسلم فضل النبي يرجع الى محض
اختياره من غير امتنان وان لا يبقى مجال التفضل بل المشيئة وهو باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وفوق
الحكمة يؤتيه ويختص برحمته من يشاء وان لا يبقى مجال جواب الله في تقرير العبد على اهلهم الفاسد فيما اذا فرضنا ثلثة
اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ آخران ومات احدهما مسلما مطيعا والآخر كافرا فمقتضى قاعدتهم في
العدل ان يكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا واستحق بذلك وجوب الثواب
وتخليد الكافر في الجحيم لاستحقاق العقاب بكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم حرمتني هذه الرتبة العالية
التي اعطيتها للمسلم البالغ فلو اجيب على مقتضى قاعدتهم انه اطاع بالغا فاستحق هذه الرتبة بطاعته
كان للصبي ان يقول فلم لا احييتني الى البلوغ فاطيع فيحصل هذه الرتبة فلو اجيب بناء على تلك القاعدة اني
علمت انك لو بلغت لعصيتني وكان انحطاطك عن تلك الرتبة اصلح لنفسك كان للبالغ ان يقول فلم
لا افنيتني قبل البلوغ لعلمك بكفري بتقدير البلوغ ولم راعيت ما هو الاصلح لي كما راعيت للصغير
فلم يمكن للموجب رعاية الاصلح على الله تعالى جواب وهذه البحث بعينه قال الاشعري لاستاذه ابي
علي الجبائي فبهت الجبائي فترك ابو الحسن الاشعري مذهبه وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة

فصل في اسمائه تعالى تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري لانا نعلم بالضرورة ان الاسم هو اللفظ
الموضوع المفرد للمعنى والدال عليه والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه وهو مدلوله والتسمية نسبة
بينهما لانه عبارة عن وضع الاسم للمسمى وما قيل بان الاسم نفس المسمى والقائل الاشعري حيث
قال اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الذات وما هو غيره كالخالق و
الرازق مما يدل على فعل وما هو لا هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة
والتسمية غيرهما [illegible] يريد بالاسم المدلول كما يريد بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ق

وليت النزاع لو قيل في اسم فمسمى الفريقين بل سبح اسم ربك ولله الاسماء الحسنى ليس من النزاع ثم تمسك
القائلون بان الاسم عين المسمى بقوله تعالى سبح اسم ربك فان التسبيح انما هو للذات دون اللفظ والقائلون بانه غيره بقوله تعالى ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها فان من المعلوم انه لا تعدد في المسمى بل في الاسم وكلا التمسكين ليس من المتنازع فيه لانه بحيث يقطع
لا فائدة فيه ههنا الا انهم ان ارادوا بالاسم الدال على شيء مجرد عن الازمنة كما هو المشهور فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا
غير ذلك مما يصح ان يكون عين المسمى فللنزاع فيه لا حد معنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب
او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب قال السيد الجرجاني ناقلا عن الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى
وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان التسمية وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة
وهو عندي فضول كلام لان الاسم هو اللفظ والمسمى ما وضع له اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان
لفظ الجدار مثلا مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم اللفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان
من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال وهذا ما عندي في هذه المسئلة واعلم
انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري اذا ورد اذن الشارع وعدم جوازه اذا ورد منعه
واما اذا اتصف الباري تعالى بمعنى كالسقي في قوله تعالى وسقاهم ربهم ولم يرد اذن بان يقال الساقي
ولا منع به ولا تم اخذه وكان مشعرا بالاخلال كشيوع لفظ الساقي في الخدم فهل
الاطلاق عليه منع الجمهور عليه للتعظيم ولم يجوز اطلاق مثل العارف والفطن لوهم
الاخلال اما المعرفة فلانها علم يسبقه غفلة يقال لمن ادرك شيئا ثم غاب ونسيه ثم ادركه ثانيا
انه عرف واما الفطنة فعبارة عن سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع ومسبوقة بالجهل ومثل الطبيب
فلان الطب علم ماخوذ من التجارب فيكون مسبوقا بالجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا يجوز اطلاق مثل الحارث
والزارع كالمستهزئ والمنشئ والرامي والماكر على الله تعالى مع ورود الشرع بها لعدم الاخلال والتعظيم
وانما يكفي في صحة الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع
تعظيم ورعاية ادب ولا خلاف في كثرة اسماء الله تعالى باعتبار الصفات كالعليم والحليم والرحيم
والافعال كالخالق والرازق والمنعم والسلوب كالذي لا ضد له ولا ند له ولا شبه له والاضافات
كرفيع الدرجات وشديد العقاب وسريع الحساب امتناع ما يكون باعتبار الجز كلا جسم ولا جوهر
والحق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وعليه الجمهور حيث قالوا انه علم للذات المخصوص
لا يوصف به غيره ولا يطلق عليه سواه فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة
والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وعوض اللام وكان الاله اسما للمعبود

فان لفظة مشتق من اله بالفتح اللام اي عبد وقيل ماخوذ من الوله وهو التحير ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبود
للخلائق ومحار العقول ولا يحصر اسمائه تعالى في التسعة والتسعين والحديث ان لله تعالى تسعة و
تسعين اسما من احصاها دخل الجنة الدال على العدد المذكور لا يدل على حصر اسمائه تعالى في هذا العدد اذ يقال ان التخصيص
على اسم العدد ربما يكون لنفي الزيادة بل الغرض اخبار زيادة الفضيلة وبعد تسليم كلا ان اسم العدد يدل على نفي الزيادة
يجوز ان يحمل على ان من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته يعني ان له زيادة قرب انكان غلمانه ضمنه ولما فرغ المص عن الباب الخامس في الالهيات شرع في السمعيات فقال
الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادات
والتفاوت بين الايمان والطاعة والكفر والمعصية وما يتعلق بها وفيه فصول ستة عشر الفصل الاول في
النبوة النبي من له النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذ من النبوة وهو الارتفاع فيقل
لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق ويقال له لكونه وسيلة الى الحق تعالى فهو على الاصل من هنا وان كان من النباء وهو الخبر
لانه يخبر عن الله تعالى قلب الهمزة ياء او ادغمت في باب فعيل فصار نبي وفي لفظ النبوة قلب الهمزة واوا ثم الادغام كما في المروة
وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى الله اليه وكذا رسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة
وكتاب خاص به كما ثبت الله شريعة او نسخ لبعض احكام شريعة من قبله فيكون اخص من النبي والبعثة اي ارسال الرسل لطف
من الله ورحمة يختص بمن يشاء من عباده والنبوة عند متعلقة بمشيئة لا يشترط فيه شرط من الاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات ولا استعداد ذاتي من صفاته الجبلية كما زعمه كثير من الحكماء وقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها
عن غيره احدها ان يكون له اطلاع على المغيبات لنفسه وثانيها ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولي عالم العناصر مطيعة
منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على نحو شتى وثالثها ان يشاهد الملئكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله
بالوحي وكيفية ما ذكره الاطلاع والتصرف في حق النبي وقد يحصل ذلك فيمن تلبث شواغله برياضته بانواع المجاهدات وفضل منه
بتضمن حكم ومصالح معاضدة للعقل ومعاونته فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته ودفع
الاحتمال في احكام والالفاظ المحتملة وبيان المجمل من الخطاب وبيان انه لحد من الاحكام وبيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها والصنائع الخفية من الضروريات والاخلاق الفاضلة والرذيلة فان هذه الامور لا يعرفها الا الموحد ولا يعرفها الي هذه الامور
الا بعد جهد حصل فيها ما يقتضي الحكمة الالهية بنصب الادلة من الله واما ما يتعلق بالنوع
الانساني فنفعه والهمه ومنافع التكليف اكثر من مضاده فان كل واحد يشتهي امرا ويحتاج
[illegible] وجميع الخيرات والسعادات بحسب النفس فان الخير مطلوب لذاته وحصول جميع [illegible] الجسمانية
[illegible] [illegible] على نحو [illegible] [illegible] الى المرتحمة

الى المزاحمة والجور والظلم فيقع الهرج ويتنازع ويختل النظام فلابد من عدل ولابد من عادل يقضي بالمعاملات
على حسب الاستحقاق والمعاملة غير متناول للجزئيات الغير المنحصرة فلابد من قانون كلي هو الشرع يحفظها ويتابع لوضع
ذلك بالشرع على وجه الذي ينبغي من شكر المنعم وحوار المعاصي وسائر التكاليف وفيه منافع اكثر من ان تحصى واخفيت
تفاصيل البعض اي بعض الاحكام على البعض اي بعض الاذهان كهيئات الصلوة والحج ونحوهما
من تعيين وقت الصوم والعدد وغير ذلك وطرق ثبوتها اي البعثة المعجزة ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة
الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقيد
المقارنة بالتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات التي تظهر قبل البعثة ويسمونها ارهاصا جمع رهص الكبر لغة العراق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط وعن ان يتحدى الكاذب بمعجزة من مضى من الانبياء رحمة
ولقيد عدم المعارضة عن السحرة والشعبدة كذا ذكره الامام الرازي والمص ترك القيد الاخير اعتمادا على ما عليه
الكاذب ان ادعى الاكثرون انه النبوة واستشهد على دعواه بالسحر او غيره لم يظهره الله على يده كما يجيء وقيل
المعجزة امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الداعي والمال واحد وانما قال على وفق
الداعي حتى لو قال المدعي حجتي على صحتي ان تشهد هذا الحجر فانطقه الله الحجر بتكذيبه فلا يكون هذا الانطاق معجزة
بل هو دليل على انه كاذب وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق
بمنزلة صريح التصديق لما جرت به العادة من ان الله يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كمن يقول بحضور جماعة
ادعى انه رسول الملك فطالبوه بالحجة فقال الدليل على اني رسول هذا الملك ان يقوم عن سريره ثلاث مرات
فانه يحصل به العلم انه في دعواه صادق ضرورة وهذا تمثيل للتوضيح والتقريب ولا يقدح فيه احتمال ان
يكون ذلك الخاصية فيه نفسا او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خاصية في [illegible] اجسام يحصل بها [illegible]
الى ذريعة لتصحيح فلكي واتصال كوكبي لا يطلع عليه غيره او طلسم وما تركب من خواص الفلكيات مع الارضيات او كون
ذلك من ملك او جن منقاد او مسخر اليه ويستند ذلك اليه ابتداء وعادة لا خارق للعادة او صنوف لم يعارضه
لعدم لو غدا الى من يقدر على المعارضة او قبلها اي قبل ما يدعي انه معجزة قوم مع القدرة على المعارضة لمانع من خوف او استهانة [illegible]
او احتمال ان اظهاره سيق لا لغرض تصديق غير المدعي كالكرامة وطلف لمعجزة لنبي آخر [illegible] الى غير ذلك
[illegible] ليتناول الثواب بالتوقف عن موجبة النظر في نفسه فان الاحتمالات العقلية والتجويزات الامكانية لا ينافي العلوم القطعية العادية
[illegible] لحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات
على

على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته مع فرط الاهتمام لشانه وكثرة الاعداد التي كفرعون ونمرود والنصارى ومشركي العرب وعجزهم مع بذل غاية جهدهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وبها الكمال عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عليه السلام وعلى انه لا مؤثر فيما اي فيما ثبت عنه العجز سوى الله تعالى وترك الدفع من قبل القادر الحكيم المختار كاف في افادة صدقه ولهذا اعد صاحب المواقف في شرائط صدق المعجزة ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه لان التصديق منه تعالى وهو لا يحصل الا بما يكون من قبله وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا ولا على كون الباعث صادقا لمدعيه وبناء على انه يسمى جواب سؤال مقدر تقريره انه كيف يعلم ان اظهاره تعالى المعجزة على يده لغرض التصديق وما الدليل عليه فان في اغراضه كثرة فلا يحيط بها البشر وكيف يعلم ان الباعث هو الله ولا طريق الى العلم به ولعله من القاء الجن فان وجوده متحقق وان اثباته بالسمع يستلزم الدور وتقرير الجواب انه لا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله تعالى وان لم نجعلها اغراض افعاله ولم نقل بان افعاله معلل باغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قائم مقامه تعالى لا يتوقف على صدق الباعث اصلا كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها على ان المرسل بعث دليلا يعلم به الرسول ان القائل ارسلتك هو الله دون غيره او يجعله لما ضروريا فيه بانه المرسل وحده ولا شريك له على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعي لا تنقله قال الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان دلالته على الصدق قطعي ممتنع التخلف عنها فلا بد لها من وجه دلالة هو تمييز الصحيح عن غيره وان لم نعلمه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال وقالت المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى وان جوزه البعض كالقاضي فانه قال اقترن ظهور المعجزة بالصدق ليست امرا لازما عقليا بل هو احد العادي فان جوزنا انخراقها عن مجرى العادة جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اولا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض بانه جائز قال الامام الرازي في المطالب العالية ما حاصله ان عامة ارباب الملل على ان طريق اثبات النبوة هو المعجزة وهو الصواب وطريق هو اقرب الى العقل وهو ان نبين كمال حال الانسان الكامل القوة النظرية والعملية عند جميع العقلاء والانسان على ثلثة اقسام الكاملين والناقصين ودرجات الكمال والنقصان متفاوتة فكما يكون في جانب النقصان مثل البهائم والسباع يكون في جانب الكمال مثل الملائكة بل اشرف فهم ثم ان ذلك الانسان المبعوث هو اكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الوقت والمقصود من هذا العالم العنصري ولا شك ان المقصود بالذات هو الكامل فثبت ان هذا الشخص هو قطب العالم فذلك الشخص لا يعرفه غيره فهو الصم لا يعرف نفسه كما جاء في الحديث اوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري فثبت ان كل دور لا بد ان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال

ثم لا بد ان يحصل في الادوار المتلاحقة وو يحصل فيه شخص واحد يكون هو افضل من اولئك الذين كل منهم صاحب
دوره وفريد عصره فيكون ذلك الشخص هو الرسول الاعظم والنبي المكرم وواضع الشرع والهادي الى الحقائق انتهى

فصل في نبوة رسولنا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسله بالهدى ودين الحق لانه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبعلم بالتواتر حتى جرت مجرى الشمس في الاشراق
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء و
شهرتهم بالعصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمبارات ولم يطعنوا فيه وعجزوا
عن المعارضة مع حذاقتهم وعداوتهم وتوفر دواعيهم لها بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر
كما وردوا اذا اثر الانسان طال لسانه فالمطاعن التي اوردوها مدفوعة اجمالا لامر من شهرة العجز
والتفصيل اي تفصيل الطعن في المقاصد التي قصدوها بالمعارضة كتعميم تكرار فبأي آلاء ربكما تكذبان
وتكرار قصة فرعون في مواضع وويل يومئذ للمكذبين مدفوعة تفصيلا وهذه المطاعن نسبت الى فرق الملحدين
لا الفصحاء الحاذقين وتعجبهم من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ورفع رؤسهم عند سماع قوله يا ارض
ابلعي ماءك الاية كان من فصاحته لا من عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة
التي هي مذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة فانهم قالوا ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرفهم
المتحدين من معارضته مع قدرتهم عليها على ان الشان لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان نقصان البلاغة
ادخل في الصرفة لانه كلما انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة
ولانه اخبر عن المغيبات الماضية والمستقبلة والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات الماضية
فكقصص الانبياء كقصة موسى ويوسف وابراهيم ونوح وغيرهم كفرعون وهامان وقارون على تفاصيلها
واما انه اخبر عن المغيبات المستقبلة فثابت لقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة وقوله تعالى الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى سيهزم الجمع ويولون الدبر وقوله
تعالى لتدخلن المسجد الحرام وقوله تعالى لا ياتون بمثله وكما قال عليه السلام لعلي كرم الله وجهه تقاتل
بعدي الناكثين اي الناقضين العهد والقاسطين اي الجائرين والمارقين اي الخوارج وكما قال عليه السلام
لعمار بن ياسر ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك كقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وكاخباره
بهلاك كسرى وقيصر وغير ذلك وقد وقع جميع ذلك مطابقا لما اخبر به ولانه ظهرت منه عليه السلام امور
خارجة عن العادة البشرية ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وهي على ثلثة انحاء
امور ثابتة في ذاته كولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سرته و خاتم النبوة

بين كتفيه وكونه عليه السلام مبصرا كان من خلفه كما كان يبصر من قدامه وامور متعلقة بصفاته ككونه نهاية
في صفات الكمال مستجاب الدعوة لانه دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام
المفسرين وغير ذلك وامور خارجة عنها وهي ثلاث كخرور الاوثان سجدا وسقوط شرف قصر الاكاسرة
ليلة ميلاده صلى الله عليه وسلم واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر كما دل قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق
القمر قد رواه كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقتين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك
في مقام التحدي فيكون معجزة وانقلاع الشجر فان ابن عمر قال كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى
قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله عليه السلام وهي على
شط الوادي فاقبلت تشق الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله بمكة فخرجنا بعض نواحيها
فما استقبله جبل ولا شجر الا سلم عليه وحنين الجذع قال جابر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة
من سواري مسجد المدينة فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق
فنزل النبي صلى الله عليه وسلم حتى اخذها فضمها فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكن حتى استقرت وشكاية الناقة
روى تميم الرازي رحمه الله ان ناقة جاءت الى النبي عليه السلام فصاحت فقال عليه السلام اصبري حتى يجيء مالكك فجاء
مالكها فقال يا رسول الله هذه ناقتي فقربت من النبي ونغمت فقال عليه السلام تقول هذه كنت حملته منذ عشر سنين
والان يريد ان يذبحني فاشتراها واعتقها وقيل كانت شكايتها من كثرة العمل وقلة العلف نقل من حاشية العقيدة
الحفظية وتسبيح الحصى قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم جعلهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحد بعد واحد فلم تسبح وغير ذلك من شهادة الشاة
المشوية يوم خيبر بانها مسمومة ودرور الضروع من شاة اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح يده عليها وخطاب
الذئب وهب ابن اوس بقوله تعجب من عدي الشاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وغير ذلك مما لا يحصى للكثرة
ومن الشواهد على نبوته عليه السلام نصوص التوراة قال صاحب الصحائف منها ما جاء في التوراة في الجزء
العاشر من السفر الخامس هكذا قال اللهم الذي تجلى لهم من طور سيناء واشرق بنوره من جبل سعير وهو جبل
قريب من مولد عيسى عليه السلام ولوح به من فاران وهو جبل في طريق على يسار الطريق من العراق الى مكة ومنها
ما جاء في السفر الثاني عشر من توراة السبعين يعني ان للتوراة ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتوراة السبعين التي
اتفق عليها سبعون حبرا من احبارهم والثاني التي في ايدي اليهود من القرائين والربانيين والثالث التي في

ايدي السامرة ففي النسخة الاولى ان موسى عليه السلام سأل الله تعالى هل يكون بعدك نبي لبني اسرائيل قال الله تعالى اني
مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم مثلك واجري قولي فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم
باسمي فانا انتقم منه هذا هو المنقول من التوراة فدل هذا على ان هذا النبي اعني محمدا لا يكون من بني اسرائيل بل من بني
اخوانهم وانه صلى الله عليه وسلم صاحب شريعة كما كان موسى عليه السلام اذ المقصود من المماثلة ليس الا هو ومنها
ما في السفر الاول من التوراة التي عند القرائين والربانيين ان الله تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون
من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع هذا لفظها المنقول بالعربي ومن نصوص الانجيل قال [illegible]
منها ما جاء في الصحاح الرابع عشر انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط وهو روح الحق واليقين ليكون معكم
الى الابد وما جاء في الصحاح الخامس عشر واما الفارقليط روح القدس يرسله ابي باسمي اي بالنبوة هو يعلمكم ويمنحكم
جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم وما ذكر في الصحاح السادس عشر هكذا ولكني اقول لكم الآن حقا ان انطلاقي عنكم خير
لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا جاء هو يفيد اهل العالم
ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر والدين ومن نصوص الزبور نقل المص هكذا دعا داود عليه السلام فيه اللهم
ابعث جاعل السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر واعلم ان كل واحدة منها وان لم يبلغ
حد التواتر الا ان القدر المشترك فيما بينها متواتر كالاخبار الواردة بشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وكفى
من الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه صلى الله عليه وسلم من الفضائل وبلوغه النهاية في العلوم
والمعارف الالهية والكمالات الدينية والدنيوية ومعالجته للارواح البشرية وهدايتها من البشارة والاشتغال
بغير الله تعالى الى الاشتغال بعبادة الله من غير تعليم ولا ارشاد ظاهري وما اشتمل عليه شريعته في كل ما
ما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والسياسات والآداب ودقائق الحكمة ومن علم ما فيهما علم قطعا ان هذه الحكم
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا وظهورها اي شريعته عليه السلام على سائر الاديان مع فقره وضعف
وقلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء والجابرة الاكاسرة وقهرهم وطردهم وازدياد هذا الدين على مر الاعصار
والدهور وغاية تشبث المنكرين للبعثة وهم اليهود والنصارى والمجوس الطعن في النسخ اي انهم ادعوا ان
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم موقوف على جواز النسخ لكنه محال لانه يوجب البداء على الله تعالى وهو الرجوع عن الحكم
والندم عليه وهو على الله محال وان المنسوخ ان كان حسنا كان قبيحه قبيحا وان كان قبيحا كان الله امرا بالقبيح وانه غير جائز
على الله تعالى مطلقا سواء كان نسخ لدين موسى او غيره وقد بان في موضعه في علم الاصول ان النسخ
عبارة عن الخطاب الشرعي الدال على انتهاء حكم شرعي سابق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى مقيدا بوقت ثم يزيله
فلا يلزم البداء ولا قبح في النسخ اذ الشيء قد يكون قبيحا في وقت بالنسبة الى قوم وحسنا في وقت بالنسبة الى قوم آخرين

والطعن في النسخ لدين موسى خاصة من بين الاديان تمسكا بمثل ما تمسكوا به وهو كون دينه
ابدا ويدوم ولا يزول وهو افتراء على موسى عليه السلام لان ما نقلوا شل قوله تمسكوا بالسبت ابدا لم يثبت صحته
انّى نقول بعد تسليم صحته ان الابد عبارة عن طول الزمان كما في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدين فيها ابدا ثم النص والاجماع اي الاجماع فظاهر على انه مبعوث الى الناس كافة اما النص
فهو كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله عليه السلام
الى الاسود والاحمر وزعمت النصارى انه مبعوث الى العرب خاصة وهو مردود بالنقل والعقل اما النقل فمامر واما العقل فلانهم
لما اعترفوا برسالته الى العرب فقد اعترفوا بصدق كلما اخبر به ومن جملته انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين
لما اشتهر انه رسول الثقلين فان المراد في الحديث من الاسود الجن والاحمر الانس كما ان المراد منهما العرب والعجم
وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وانه لا نبي بعده لقوله تعالى وخاتم النبيين ولا نسخ
لشريعته وانه افضل الانبياء قال الامام في المطالب العالية ان الرسول هو الذي يعالج الارواح
البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى عبادة الله فلما كان المراد من البعثة هو هذا المعنى كان من كان حصول
هذه الفوائد عنه اكثر وجب القطع ان رسالته اعظم واكمل وان رسالة موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل
فقط واما عيسى عليه السلام فانه لم يظهر لدعوته تاثير الا في اقل القليل فلما كان رسالته اشمل كان افضل وامته
خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة واختلفوا في الافضل بعده صلى الله عليه وسلم فقيل آدم عليه السلام لكونه
ابا البشر وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه عند الشدائد وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه
روح الله وصفيه ودل الكتاب الكريم على معراجه عليه السلام الى المسجد الاقصى وهو قوله تعالى سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله واجماع القرن الثاني ومن بعدهم على انه اي
المعراج في اليقظة وبالجسد فاندفع الخلاف في انه في اليقظة او في المنام والخبر المستفيض اي الاحاديث
المشهورة على كونه اي المعراج الى السماء والمنكر ينسب الى البدع ودل خبر الواحد ان معراجه عليه السلام الى الجنة
او الى العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء والرواة كما ورد في الاخبار انه راى من العجائب ما لا يحيط به العقل
واحوال الانبياء على ما ذكر في كتب الحديث والدليل عليه انه امر ممكن اخبر به الصادق ان الاجسام متماثلة فيجوز الخرق
على السماء كما يجوز على الارض وعروج الانسان كالملك واما دليل عدم الامتناع فلانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وانكاره الكفر ويخبرهم المعراج للجسد لا الروح كما نقل عن معاوية من انها كانت رؤيا صالحة وكفى في الرد اجماع العترة
فصل من شرائط النبوة المذكورة لان الانوثة تنافي الاشتهار والدعوة وكمال العقل وقوة
الراي لان اكمال الخلق لا يكون الا عن هو الكمل عقلا ومن لا يستقل بكمال العقل وقوة الراي كيف يمكن ان يقوم

مقام الدعوة والارشاد للخلق والسلامة عما ينفر عنه الطباع السليمة كالجبن والكذب او تخل بالمروة كالشح والحسد وحكمه البعثة كالعيوب والعلل والفض والغليظ ثم المختار ان الانبياء معصومون قال الامام حقيقة العصمة ان لا يخلق في العبد ذنبا وعند الحكماء بناء على القول بالموجب واختلاف الاستعداد في القوابل هي ملكة مانعة من الفجور وانما يتحقق هذا الملكة عند تحقق الامور الثلثة احدها العلم بعواقب الامور وثانيها تاكد ذلك العلم بتتابع الوحي وثالثها انه متى صدر عنه امر من باب غير الاولى لم يترك سدى فاذا اجتمعت هذه الامور فيه كان معصوما وفي الصحائف الحق انه يكفي في العصمة العقد والعلم بحسن الطاعات وقبح المعاصي ثم مختار اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وقد جوزه القاضي سهوا لا عمدا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود من المعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب ويقولون ان كل ذنب كفر وجواز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وهو مردود وعن تعمد الكبائر بعد البعثة سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغائر المنفرة عن الطباع كسرقة الحبة او اللقمة عن غير ملكه سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وعن تعمد غير المنفرة ايض عندنا وذهب امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا وعن سهو الكبيرة ايض وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعا اي لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية كحرمة اتباعهم وهو واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ورد شهادتهم للفسق بالاجماع مع انه منتف للقطع بان من يرد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين ووجوب زجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه الايذاء لهم المحرم الاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية واستحقاقهم العذاب لعموم قوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذم لقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة ونحو ذلك كاغواء الشيطان لان الذنوب لا يكون الا منه وكونهم من حزب الشيطان وما نقل من ذنوبهم وتوبتهم في اقاصيص الانبياء التي في كتاب الله عز وجل وما نسب اليهم فيه من العصيان وما نقل الاحاد من ذنوبهم مما صح منه فعلى السهو والنسيان او محمول على ترك الاولى او ما قبل البعثة ونفصل بعض التفصيل اما في قصة آدم عليه السلام من انه عصى وغوى وازلال الشيطان ومخالفة النهي عن اكل الشجرة واعترافه بظلمه وعتابه من الله فمحمول على انه كان قبل البعثة او كان عن نسيان لقوله فنسي ولم نجد له عزما وانما عوتب لترك التيقظ وقوله تعالى جعلا له شركاء فيما آتاهما فعلى حذف المضاف اي جعل اولادهما

واما في قصة نوح قوله تعالى انه ليس من اهلك في رد قوله ان ابني من اهلي للتنبيه لا للتكذيب او المعنى انه ليس
من اهل دينك واما في قصة ابراهيم عليه السلام من الاكاذيب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم فعلى ان الاول
على سبيل الفرض والتقدير والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على انه عرض الهم والحزن من عبادتهم
او الحمى على ما قيل واما في قصة يوسف عليه السلام من جهة يعقوب من الافراط في المحبة فعلى انه لا معصية في ميل النفس
سيما الى من يلوح عليه آثار الخير ومن جهة الاخوة عن ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب فالجواب انهم لم يكونوا
انبياء ومن جهة يوسف من الهم المشار اليه بقوله وقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بالسجود
فعلى قبل البعثة مع اجوبة اخر تركناها مخافة الاطناب والاولى في الانبياء ان لا يحصر عددهم وان ورد
في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة
عشر على ما روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله عليه السلام كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الف فقلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لان خبر الواحد على تقدير اتصافه بجميع الشرائط
لا يفيد الا الظن وهو لا يعتبر في الاعتقاديات بل في العمليات اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص تنبيه ان الملئكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتقوى على افعال
شاقة وهم عباد مكرمون لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة واستقر الخلاف في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء
ولا قاطع الاصل والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح
احتج المخالف النافي لعصمتهم بقصة ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود
وبدليل صحة الاستثناء في قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبقدحهم في آدم كما قال الله تعالى لهم اني جاعل
في الارض خليفة واستبعادهم جعله خليفة مع انه فعل الله تعالى حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء وتزكيته واعجاب لانفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد بان ابليس من
الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وعده من الملئكة وادراجه فيهم في الامر والاستثناء
لتغليب لكونه واحدا مغمورا فيما بينهم لعبده كعبادتهم واما قيل من القدح والاستبعاد فلان قصدهم من
الاستفهام الوارد في قوله تعالى اتجعل فيها التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق
بالوجود الا الليق لا الطعن والاستكبار وانما علموا ذلك باعلام علام الغيوب اياهم او بمشاهدة من
اللوح المحفوظ واما تعذيب هاروت وماروت فمعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة

ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتاثيره بل تعليم مع نفيه وتحذير عن العمل كما قال تعالى حكاية انما نحن
فتنة فلا تكفر وذلك ابتلاء من الله تعالى قوله واما هاروت الخ جواب عن سوال مقدر تقريره انه كيف يثبت انهم
معصومون وان هاروت وماروت ملكين يعذبان لارتكابهما السحر والكفر وتقرير الجواب انا لا نسلم انهما ارتكبا
السحر بل انزلهما الله تعالى ابتلاء لتعليم السحر وتمييز الناس بين المعجزة والسحر وانما عذبا على المعاتبة من غير ارتكاب منهما
لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملئكة
خلافا للمعتزلة والحكماء والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا في الملئكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملئكة
العلوية افضل من الانبياء دون السفلية وبالغ بعضهم اي بعض اصحابنا حتى فضل خواص البشر على خواص
الملك وعوامهم اي عوام البشر على عوامهم اما عقلا فان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة مع
الشواغل كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة ادخل في استحقاق الثواب لكونها اشق لما ورد ان
افضل الطاعات احمزها ولا معنى للافضلية سوى زيادة الثواب والكرامة واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى
ادم ونوحا وابراهيم وال عمران على العلمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون جميع الانبياء مصطفين على العلمين ومن جملتهم الملئكة اذ لا مخصص للملائكة من العلمين ولانه تعالى
امرهم بالسجود لادم تعظيما وتكرمة والحكيم لا يامر للافضل بالسجود للادنى واباء ابليس واستكباره وتعليله بانه خير
تدل على ان المامور به سجود تكرمة ولانه تعالى امر ادم عليه السلام بتعليمهم الاسماء بقوله انبئهم باسمائهم قصد
الى اظهار فضله لان المعلم افضل من المتعلم وما يقال ان لهم علوما اضعاف العلم بالاسماء مدفوع بان سوق
الاية تنادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من فضيلة آدم ولهذا قال الم اقل لكم اني اعلم ما لا تعلمون احتج
المخالف بوجوه عقلية بانها متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل مجردة في ذواتها متعلقة
بالهياكل العلوية مبراة عن ظلمات البشرية كالغضب والشهوة والجهل والنقائص الاخر قوية على الافعال
العجيبة من احداث السحب والزلازل مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرية منزهة
عن الشرور والقبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال بالضعف والهرم والاستكبار والعجب
والرياء اسلم وبوجوه نقلية بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام لا يحسن الا اذا كان الملك افضل وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملئكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقى
اليها وقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملئكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه على ما هو مقتضى الكلام

والجواب ان الاول معارض بما مر يعني ان الوجوه العقلية معارض الوجوه المذكورة في فضلية الانبياء وتاويل
البواقي مذكور في كتب التفسير اما الجواب عن الاول ان سبب نزول هذه الاية استعجال قريش العذاب الذي وعدهم بقوله
تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب والمعنى اني لست بملك حتى يكون القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله
كما كان لجبريل حتى اعذب وعن الثاني ان ذلك تموته من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من عظم الخلق و
كمال القدرة يحصل باكل الشجرة وعن الثالث ان التعليم ليس الا من الله تعالى وانما نسب الى جبريل بطريق التبليغ وعن
الرابع ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى في عيسى عليه السلام وادعائهم فيه النبوة بل الالوهية وارتفاع شانه عن
العبودية لكونه روح الله وولد بلا اب ويبرئ الاكمه والابرص والمعنى انه لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه
في هذا المعنى وهو الملئكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على الافعال العجيبة والصنائع الغريبة واما المراد بتقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء كقوله تعالى قل من كان عدوا لله وملئكته ورسله فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود
او في قوة الايمان بهم لخفاء امرهم وعدم رؤية الناس اياهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء الولي هو
العارف بالله وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي وتفارق الكرامة المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة و
تفارق الاستدراج بمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عليه السلام وهي جائزة عندنا خلافا للمعتزلة والاستاذ
ابي اسحاق من اهل السنة ولا توجب اي الكرامة وجوازها ووجودها التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات
النبوة لما ذكرنا ان المعجزة انما تكون مع التحدي بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت خواص
امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم ويزداد الرغبة في اتباعهم وتفارق الكرامة السحر بانها لا يجري فيها اي
في الكرامة التعلم والتعليم والسحر لا يكون الا بهما وبان السحر لا ينافي المعارضة بل يتصدى لمعارضته ويبذل
الجهد في الاتيان بمثله وبان الكرامة لا تجامع شرة النفس ويتصف الساحر بالخبث في الظاهر والباطن والخزي
في الدنيا والاخرة وبان الكرامة لا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة والسحر ظهور امر خارق من نفس خبيثة بمباشرة
اعمال مخصوصة وكلاهما اي الكرامة والسحر واقع اما الكرامة فلقصة مريم المذكورة في سورة مريم من الكتاب الكريم
من حبلها بلا ذكر ووجود الرزق عندها بلا سبب ظاهر وسقوط الرطب من النخلة اليابسة فان قيل يجوز ان يكون ما ذكر معجزة
لزكريا وارهاصا لعيسى قلنا ان هذه الخوارق ذكرت في الكتاب تعظيما لحال مريم فدل على ان المقصود اكرام مريم وعدم مقارنتها
للدعوى والتحدي بين وقصة آصف بن برخيا المذكورة في سورة النمل من احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة
طرفة عين ولم يكن هذه معجزة سليمان عليه السلام لانها تجب ان يكون على يد مدعي النبوة وقصة اصحاب الكهف
المذكورة في سورة الكهف من ابقاء الله اياهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعا وما تواتر الاخبار في صدور
الاشياء خوارق للعادة من كثير من الصلحاء السلف والخلف واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس

واما السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الاية الى وما هم بضارين به من احد الا
باذن الله ففيه اشعار بانه ثابت حقيقة لا تمويه بان المؤثر هو الله تعالى ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وروي اتفاق
جمهور المسلمين على ان سورة الفلق نزلت فيما كان من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله عليه السلام حتى مرض ثلث ليال
ومن انه سحر عائشة رض وروي انه سحر ابن عمر فتكوعت يده وروي ان جارية سحرت عائشة رض ولا دلالة لقوله تعالى
يخيل اليه من سحرهم على انه اي السحر لا حقيقة له اصلا قوله ولا دلالة الخ جواب عن سؤال تقرير السؤال ان ما ذكرتم من
ثبوت السحر ممنوع لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام تخيل اليه الخ يدل على انه لا حقيقة للسحر بل تخييل وتمويه والجواب ظاهر
والاصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقالت المعتزلة السحر مجرد اراءة
ما لا حقيقة بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركة اليد واخفاء وجه الحيلة واكثر المفسرين على انه فيها اي في الاصابة
نزلت وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم لما سمعوا الذكر الاية وقد قال النبي عليه السلام العين حق وقال
عليه السلام العين تدخل في القبر والجمل القدر وفي جواز الاستعانة بالرقى والعوذ بها وجواز تعليق التمائم
وفي جواز النفث والمسح خلاف ولكل من الطرفين اثار واخبار والجواز هو الاصح والمسئلة بالفقهيات اشبه كذا ذكره المص
والولي لا يبلغ درجة النبي خلافا لما روي عن بعض الكرامية من انهم قالوا الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى منه ولا تسقط
عنه التكاليف البتة لعموم الخطابات خلافا لاهل الاباحة والالحاد فانهم قالوا اذا بلغ غاية القصوى في المحبة وصفاء القلب
سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا تكون الولاية افضل من النبوة عند اهل الحق خلافا لما روي عن بعض
الصوفية ان الولاية من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك المقربين والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ
كما هو حال من ارسله الملك وهذه الروايات والاستدلال اوهن من بيت العنكبوت مع انه فاسد باجماع المسلمين وبان النبي
مع ماله من شرف الولاية معصوم المعاصي مامون عن سوء العاقبة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص
الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وقيل بل نبوته فضل لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام
بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك حكي عن بعض الاولياء انه استعفى عن التكاليف وساله الاعتاق عن طور اسر
العبادات فاجاب الى ذلك بان سلب العقل الذي هو مناط التكليف وبقي رتبته عاليا كما كان وانت خبير بان العارف لا يسام عن
العبادة ولا يرغب في الطاعة ولا يبال الهبوط من اوج كمال معارج الملك الى انقصان ومنازل الحيوان نعم قد يحصل له كمال
الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ولا يبالي بالتكاليف لكونه في حكم غير المكلف
كذا في شرح المقاصد ومثله روي عن الشيخ محي الدين بن العربي انه اقام في الكعبة مدة مديدة لا يلتفت الى غير الله تعالى

فصل في المعاد مصدر ميمي او اسم مكان وحقيقته توجه الشيء الى ما كان عليه و
المراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء — ورجوع

ورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع والحيوة بعد التفرق والموت اعلم ان القائلين بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد
هو الجسمانی فقط وهو اکثر المتکلمین لاعتقادهم ان النفس جسم ومنهم من ذهب الى انه روحانی فقط وهو قول الفلاسفة
الالٰهیین ومنهم من زعم انه روحانی وجسمانی معا جمیعا بین الشریعة والحکمة وهو قول کثیر من المسلمین والنصارٰی یجوز اعادة المعدوم
صدر البحث بها لان المعاد الجسمانی یتوقف علیها عند من یقول باعدام الاجسام دون من یقول لان فناءها عبارة
عن تفرق اجزائها کما سیجئ لان الامکان ذاتی لایزول بحسب الاوقات فانه یستحیل کون الشئ ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت اخر
للقطع بانه لااثر للاوقات فیما هو بالذات فاذا کان الاختراع ممکنا کان الاعادة ممکنا کذلک على ان الوجود الاول ربما
افاد المادة الباقیة زیادة استعداد لوجود ذلک على ما هو شان القوابل لان المعدوم استفاد بالوجود الاول الذی
کان قد اتصف به ملکة الاتصاف بالوجود فیقبل الوجود اسرع کما اشیر الیه بقوله تعالى وهو الذی یبدؤ الخلق ثم یعیده وهو اهون علیه
قال المصنف والاقرب ان یحمل الاعادة التی جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقیت بحالها الى ما کانت علیه من الصور والتالیفات
على ما یشیر الیه قوله قل یحییها الذی انشاها اول مرة احتج المنکرون للاعادة بان المعدوم لااشارة الیه فلا حکم علیه بامکان
العود یعنی ان [illegible] ما ذکرتم ان المعدوم ان ممکن الوجود فی الزمان الثانی کما فی الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لاینافی امتناع
وجوده لامر [illegible] لعدم الاشارة الیه فلا یحکم علیه وبانه لایبقى فرق بین المبدأ والمعاد ولاعادة الوقت ایضا بیانه انه لو جاز
اعادة المعدوم بعینه لوجب ان یعاد بجمیع عوارضه والا لم یکن المعاد هو بل کان ذلک انشاء فرد آخر من نوعه ومن جملة عوارضه الوقت
الذی حدث فیه اولا ولو اعید المعدوم للزم ان یعاد مع وقته الاول فیکون مبدأ من حیث انه معاد فلا یبقى فرق بین المبدأ والمعاد
وبانه یلزم ان یتخلل العدم بین الشئ ونفسه وهو محال فلو اعید المعدوم لم یکن الوجود المعاد عین الوجود الاول نظرا الى
استحالته بل یکون غیره فلا یکون المعاد هو المبدأ وهو المطلوب واجیب عن الاول بان الاشارة العقلیة الى ما یماثل صورته
التی فی الذهن کافیة فی الحکم علیه بامکان العود وعن الثانی بان الفرق بان المبدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانیا
کائن لامحالة وان کانا فی زمان واحد اذ لانسلم ان الزمان من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الکتاب هو بعینه الذی
کان بالامس وبهذا الاعتبار یجوز تخلل العدم بین الشئ ونفسه اذ یجوز تخلل العدم بحسب وقتین بان یتخلل من وجوده السابق واللاحق
وهو لاینافی اتحاده بالشخص وقد ثبت بالکتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسمانی والقائل بالمعاد الجسمانی
اکثر المتکلمین کما مر من اعتقادهم ان النفس جسم سار فی البدن کماء الورد فی الورد ومن یقول بتجرد النفس فعنده المعاد
الروحانی ظاهر لان الروح باق یعود بعینه وفسر المعاد الروحانی بانه ادراک اللذات والالام بعد الافتراق عن البدن
والجسمانی یلزم علیه ایضا لانه عنده عبارة عن ان یخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلک البدن بدنا فیعید الیه نفسه المجردة الباقیة
بعد خراب البدن ولیس هذا بتناسخ لکونه عودا الى اجزاء اصلیة للبدن الاول وان لم یکن هو الاول بعینه على ما یشعر به
قوله تعالى کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها وقوله تعالى اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر على

ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل جبل احد فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات
والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك انما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق
بعينه وكذا الاجزاء الاصلية وان تبدلت الصور والهيئات وحمل الآيات والاحاديث الواردة في باب المعاد على التمثيل والتصوير
للمعاد الروحاني اعني احوال النفس في السعادة والشقاوة كما عن القائلون بالروحاني فقط ويصرفون الآيات الواردة
في بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهيم العوام ويقولون ان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وذلك بالترغيب
والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدون لذة وكمالا والانذار عما يعتقدون الما ونقصانا والعوام لما
قصرت عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقصر فهومهم على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية وعرفوا الكمالات البدنية
البدنية فوجب للانبياء ان يخاطبوهم تفهيما بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا لهم وتتميما لامر النظام ذكره في
شرح المقاصد الحاد وكفر نعوذ بالله احتج المنكرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف
ثبوت المعاد عليها اذ يجوز ان يكون المعاد عبارة عن الاجتماع بعد التفرق لا اعادة الاجسام بعد الاعدام فان قيل على هذا
التقدير يلزم ايضا اعادة المعدوم لانه يعود التاليف والاجتماع الفاني قلنا بعد تسليم انه امر وجودي ان المراد اعادة
الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف من الحيوة لا اعادة التاليف ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل المبدأ للجنة وبانه
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له وجزء من بدنه فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه
معادا مع انه لا اولية لجعلها جزء من بدن احدهما دون الآخر على انه يلزم في صورة اكل الكافر المومن ان ادخل الآكل الجنة
بسبب اجزاء المومن تنعيما للاجزاء العاصية او يدخل المومن النار بسبب اجزاء الكافر تعذيبا للاجزاء المطيعة ورد
بان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية الحاصلة التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان يصير تلك
جزء اصليا لبدن آخر واما الغرض المذكور في صورة الآكل الكافر والماكول المومن فلا يلزم ايضا لما ذكر من حفظ الله تعالى
الاجزاء الاصلية في كل منهما واما الغرض بذا رد لما قال المنكرون ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض اما ان
يعود الى الله فهو نقص يجب تنزيهه عنه او يعود الى العبد فهو ايضا باطل لانه اما ايصال الالم فهو لا يليق واما ايصال اللذة ولا
لذة لانه خلاص عن الالم سيما في عالم الحس فاجاب بان الغرض ليس في فعل الله وخلو فعل الله عنه لا قبح فعلى تقدير لزومه
يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى المستحق للتنعيم او العذاب لئلا يلزم انعام المسيء وايلام المحسن ثم النصوص الواردة
الدالة على ثبوت المعاد منها ما هي لاثبات نفس الاعادة مثل قوله تعالى وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وقوله تعالى
فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هو لازالة استبعاد ... الرميم والتراب كان
المنكرون استبعدوا احياء ما يشاهدون من الرميم والتراب قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي

النشأة أول مرة وقوله تعالى أإذا متنا وكنا ترابا وعظاما أإنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون قل إن الأولين والآخرين
لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم واختلفوا في أن الحشر إيجاد بعد الفناء على ما يشعر به قوله تعالى هو الأول
والآخر في الوجود ولا يتصور ذلك إلا بالعدم ما سواه وليست الأعدام بعد القيامة وفاقا فيكون قبلها وقوله تعالى كل شيء هالك
إلا وجهه فإن المراد الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به وقوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم وقوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده
والبدء كان من العدم فكذا العود يكون من العدم إلى الوجود والجواب أما عن الأول فإنه يجوز أن يكون هو مبدأ كل موجود و
نهاية كل مقصود أو هو المتوحد في الألوهية وفي صفات الكمال أو الأول والآخر وعن الثاني فلأن المعنى كل شيء ممكن هالك من حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق
الوجود إلا بالنظر إلى العلة وعن الثالث بأن الفناء ليس العدم بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع بها عنده وعن الرابع بأنا لا نسلم أن المراد بالابداء
الإيجاد بل المراد الجمع والتركيب كما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الإنسان من طين أو جمع بعد التفرق كما يشعر به قوله تعالى أرني كيف تحيي الموتى
الآية وقوله تعالى أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها وقوله تعالى أنى يحيي هذه الله بعد موتها إلى قوله ثم نكسوها لحما وقوله تعالى وكذلك النشور وقوله تعالى وكذلك
تخرجون إلى غير ذلك مثل قوله تعالى كما بدأكم تعودون وبالجملة أن هذه النصوص لا تنفي الإعدام كما لا تدل عليه وإنما سيقت بيانا لكيفية الإحياء بعد الموت
قال عضد الملة والدين في المواقف الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والنصوص تعارض فيهما ثم الجنة
والنار مخلوقتان الآن وهو مذهب الجمهور من المسلمين خلافا لأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء
ولنا وجودهما الآن قصة آدم وحواء من إسكانهما الجنة وإخراجهما بعد أكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما في الكتاب الكريم
مع ظواهر النصوص الدالة على وجودهما مثل أعدت في حق أهل الجنة كما في قوله تعالى أعدت للمتقين وقوله تعالى أعدت للذين آمنوا بالله ورسله
وفي حق أهل النار أعدت للكافرين وأزلفت في حق أهل الجنة كما في قوله تعالى وأزلفت الجنة للمتقين وبرزت في حق أهل النار في قوله تعالى وبرزت الجحيم
للغاوين تمسك المنكرون بأنهم يستدلون بأنه يمتنع خلقهما في أفلاك هذا العالم لامتناع الخرق والالتيام عليها فلا يجامعهما [illegible]
والتفاسد [illegible] الذي [illegible] فيبطل ما يكون [illegible] في عناصر هذا العالم لا تسع ما يكون عرضها عرض السماء فكيف تسع جنة عرضها
كعرض السماء والأرض وكذا النار ورد بأنه يمتنع خلقهما في عالم آخر لأنه لا بد في ذلك العالم أيضا من جهات مختلفة فهو لاحتياجه إلى محدد
الجهات يكون كرويا فلا [illegible] هذا العالم إلا [illegible] يلزم الخلاء بين العالمين وقد بينا استحالته ولاشتماله أي العالم الآخر
على [illegible] أحياز طبيعية فيلزم أن يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل أي ميل العنصر عنه إلى
عن الحيز الطبيعي [illegible] الحيز الطبيعي الذي في ذلك العالم بل يلزم سكون العنصر في حيزه الذي في هذا العالم وحركته عنه
[illegible] لم يكن خارجا عنه فيلزم اجتماع الحركة والسكون وحركة العنصر إلى الحيز حال سكونه في الحيز والميل عن الحيز إلى الحيز حال
[illegible] يمنع المقدمات الفلسفية [illegible] بعد تسليم المقدمات الفلسفية
[illegible] في عالم [illegible] فلا يلزم الخلاء
[illegible] عناصر العالمين مختلفة الطباع

الطبائع ويكون تحيزها الى العناصر في احد العالمين غير طبيعي فلا يلزم الميل او الحركة عن الحيز قيل ان الجنة والنار لو خلقتا لوجب
هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما قلنا تخصيص هذه الاشياء من آية الهلاك جمعا
بين الادلة او يحمل الهلاك على غير الفناء كما مر ولو سلم فاقتضاء الهلاك الفناء فيضا لحظة لا ينافي الدوام عرفا كما في
دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء ثم اعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ثم الاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق التوقف والتفويض الى علام الغيوب فصل سؤال القبر وعذابه حق
بالاتفاق من المسلمين والمليين خلافا لضرار بن عمرو ولنا الاستدلال بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى كقوله تعالى في حق آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب فيكون ذلك في القبر وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب على ما ذكر في التفسير وقوله تعالى في حق الشهداء
يرزقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام
اذا وضع الميت في قبره يأتيه ملكان ازرقان الحديث ليس بعيد اصلا ان يوسع القادر المختار اللحد بحيث
يمكن الجلوس فيه فلا يرد ما توهم المنكر ان اللحد ضيق وربما يكون الميت في صندوق لا يمكن فيه الجلوس عن ذلك وان يبقى
القادر المختار من الاجزاء الاصلية للميت المحترق او الماكول للانسان بعد ما نشاهد تبددها وتفرقها مادة اخرى وقدر ما يقع به
الحيوة فلا يرد ما قيل ان الانسان ربما ياكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف
يعقل حيوته وان لا ننا لا نشاهد ما يجري على الميت او يجوز ان يخفيها الله تعالى لحكمة واما ما استدل الخصم في انكار الحيوة في القبر
بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة فلا محالة يعقبها موت ولا خلاف في حياة
الحشر والنشر فكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فكيف يصح قوله الا الموتة الاولى ولان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم
في الجنة والمقصود نفيها وقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقالوا لو كان في القبر حياة لكان
الاحياءات ثلثة الاولى في الدنيا والثاني في القبر والثالث في الحشر وهذا يخالف ظاهر النص وهو قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين وغيرها من التمسكات مثل قوله وما انت بمسمع من في القبور لا ينفي حيوة القبر لجواز ان يسمى ما يعقبه حيوة القبر موتا او يدرج
ما يعقبه من الموت في الموتة الاولى تبعا فلا ينافي قوله الا الموتة الاولى ولجواز ان يسكت عن بعض الاحياءات لخفاء امرها او لكونه
معاينا فان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث فلا يستدل بذكر الموتتين كما في قوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم
وقوله ربنا امتنا اثنتين الآية ولا بذكر الواحدة كما في الآية الاولى الظاهرة على نفي حيوة القبر وبالجملة والذي ثبت
من الدين هو ان الميت في القبر نوع حيوة وهو قدر ما يدرك به الم ويتلذذ ذكره ذلك الكتاب تشبيها
ولنا فيلزم من ثبوت الحيوة ان يسمع ولا ينافي قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور [illegible]

فينبغي زوالها وتلافيه تردد وسمع من اهل الحق التوقف فيه ثم جميع احوال القيامة من المحاسبة واهوالها المشار
اليها بقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى فوربك
لنسألنهم اجمعين وقوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم وغير ذلك من الايات والاحاديث والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم
يرده الاولون والاخرون على ما يشعر به قوله تعالى وان منكم الا واردها ويكون ادق من الشعر واحد من السيف والميزان كما قال
الله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ذكر كثير من المفسرين انه ميزان
له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لما ورد تفسيره في الحديث بذلك وانكره المعتزلة تمسكا بان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
والحوض كما يفهم من قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وكما قال عليه السلام في جواب الصحابة عن سؤال اللقاء فان لم تجدوا فعلى الميزان
فان لم تجدوا فعلى الحوض الحديث وهو لرسول الله صلى الله عليه وسلم يسقي من شاء من امته وتفاصيل احوال الجنة من الحور
والقصور والولدان والغلمان واحوال النار من السلاسل والاغلال والحيات والعقارب امور ممكنة اخبر بها الرسول
الصادق في النصوص والاخبار فوجب التصديق بها ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى للعباد السعداء العبور على
الصراط وان كان احد من السيف ويصعب على الاشقياء وادق من الشعر ولا استبعاد في ان يوزن صحائف الاعمال
او يجعل الاعمال اجساما نورانية للسعداء وظلمانية للاشقياء فلا حاجة لنا الى صرف ما ورد فيهما عن الظاهر وتاويل
الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة الاقتداء بها يوجب الفوز بالسعادة او العبادات والشريعة
وتاويل الميزان بالعدل المستقيم او الادراك المميز بين الخير والشر فصل الثواب للمطيعين بسبب الاعمال فضل لا يجب عليه
ولا استحقاق للعبد والعقاب للعاصين عدل خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالوجوب فيهما ومعنى وجوبهما اي الثواب والعقاب
الوارد في الاحاديث والاثار انه تعالى وعد للمطيعين بالثواب واوعد للعاصين بالعقاب فلا يخلف لقوله تعالى ان الله لا يخلف
الميعاد على الخلاف في الوعيد فبعضهم على انه لا يخلف فيه اصلا للزوم الكذب في الخبر قال المصنف والمذهب جواز الخلف في الوعيد
بان لا يعذب العاصي فان هذا فضل وغفران لا خلاف قول ومعنى استحقاقهما اي الثواب والعقاب للعبد ان اضافتهما
الى الطاعات والمعاصي ملائمة مترتبة على الافعال والتروك في مجاري العقول والعادات واما الاستحقاق بمعنى الحق اللازم للعبد على الله
فلا مجال له هنا وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعات الحاصلة من الاتقياء وان كثرت لا تفي بشكر بعض السوابق
مما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق العبد العوض عليها ولو استحقا اي وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق لما
سقطا اي الثواب والعقاب عمن عاش على الكفر ثم امن او عاش على الايمان مع الطاعات ثم كفر وارتد فيلزم ان يثاب الثاني
ويعاقب الاول وهو باطل بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما اي الثواب والعقاب يفضي الى التواني
والاهمال في الطاعات والاصرار على المعاصي لان الطاعات مشاقات ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع
بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالام ومضار تترتب عليها

وان ايجاب المشاق على العباد بلا نفع يقابلها ظلم وان الله لا يظلم مثقال ذرة وان ايجاب المشاق بلا مصلحة
في تركها يوجب اي يثبت الوجوب كل ما اي اعمال يكون في فعلها نفع كالنوافل فتجب فالحاصل ان ايجاب الله
المشاق بلا مضرة في تركها يثبت الوجوب في الاعمال الخيرة فثبت ان الايجاب لا يكون الا بالامرين المذكورين مردود
بان مجرد الوقوع كاف في المقصود لان المكلف اذا تيقن بانه اذا اتى المشاق المامورة ينال الثواب النعم واذا تركها
ينال العقاب والالم يختار ما هو سبب النعم ويترك ما هو سبب العقاب ظاهرا لعادة الوقوع وان الغرض بعد التسليم لا ينحصر فيما ذكر
لجواز ان يكون الغرض حصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق وان يكون شكرا للنعم السابقة
على المكلف وغير ذلك فصل لا اختلاف بين اهل الاسلام في خلود من ادخل الجنة من اهلها ولا في خلود الكافر في
النار سواء بالغ ذلك الكافر في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتد او علم نبوتهم وعاند او تكاسل سوى الكافر حكما عند
المعتزلة كاطفال المشركين حيث قالوا انهم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم كما هو
مذهبهم وعند اكثر المليين هم مخلدون ايضا في النار لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار كذا في شرح المقاصد وقيل من علم الله تعالى منه اي من الكافر حكما
وهو الاطفال الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة او من علم الله تعالى منه الكفر والمعصية ففي النار واما
من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار اي العذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويعبر عن هذه المسئلة بوعيد الفساق وعقوبة العصاة وعندنا لا يخلد بل يعفو عنه او يخرج بعد حين البتة لا بطريق
الوجوب على الله بل بمقتضى الوعد للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون عن النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء
الله وقوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقوله عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فيسمون
لما ينبت الجنة في حميد السيل والنصوص الشاهدة بانهم يدخلون الجنة وليس ذلك قبل دخولهم النار وفاقا منا ومن
المعتزلة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة
وقوله عليه السلام من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق ولان ثوابه اي ثواب المرتكب الكبيرة المستحق وعدا
عندنا او عقلا عند الخصم ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة فهو لا يتصور الا بالخروج من النار والدخول في الجنة ولان
دوام جزاء المعصية المحدودة ليس بعدل فان المعصية متناهية زمانا وقدرا فجزاؤها يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة
العدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما واظب على الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما فلا ظلم
في شيء احتجوا اي المعتزلة بعمومات النصوص الواردة في الوعيد بالخلود المتناولة للكافر وغيره مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى واما الذين فسقوا
فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها قلنا جميع النصوص مختص بالكفار وواردة في حقهم للقطع بخروج

التائب واصحاب الصغائر ان يحمل الخلود الواقع فيها على المكث الطويل كما في قوله تعالى وما جعلنا
لبشر من قبلك الخلد افإن مت فهم الخالدون او بتقييد السيئات المذكورة في الآيات بقيد الاستحلال بان
يفعل العصيان مستحلا ذلك الفعل فيكون استحلال الحرام كفرا والكافر مخلد لا محالة او نحو ذلك جمعا بين الادلة
المتعارضة قالوا اي المعتزلة لو خرج الفاسق عن النار وانقطع عذابه يخرج الكافر ايضا وانقطع عذابه
لتناسبهما في تناهي الشر قلنا لا نسلم علية التناهي بين الكافر والفاسق ولا نسلم تناهي الكفر قدرا
فلا قياس لعدم التناهي ولو سلم فلا نسلم صحة القياس في مقابلة النص والاجماع وفي المسائل الاعتقاديات
والجمهور منهم اي من المعتزلة على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات فلا يدخل مرتكبها
الجنة لعدم الاستحقاق وهذا مخالف للسمع قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات اذ ليس ابطال الحسنة
بالسيئة اولى من العكس وقوله لا نضيع اجر المحسنين والعقل فان حبط جميع الحسنات الحاصلة في مائة سنة بشرب جرعة
خمر غير معقول وبعضهم كالجبائي وابنه على ان ما بقي من الطاعات والمعاصي ادنى القدرات و
نقلت وازدادت اجرا او وزرا الا عددا - اقرب لو بكبيرة قليلة تعذب وزرها اجر طاعات كثيرة حبطت اخرى
نحصا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر يعني ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب
جميع زلاته وكفرتها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شئ ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت الطاعات منها من غير ان ينقص من
عذاب الزلات شئ فيكون سقوط الاقل عقابا اذا كان الساقط بالموازنة ثوابا من الطاعات ويكون ثوابا اذا كان الساقط بالموازنة
العقاب من المعاصي واما ان يكون الاحباط موازنة وهو قول ابي هاشم بان يسقط من الطاعات او المعاصي قدر ما يقابله
منه تمسكوا اي المعتزلة على الاحباط بمثل قوله تعالى حبطت اعمالهم وقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى
وقوله تعالى ان تحبط اعمالكم ولا يفيد هذه النصوص الدالة على الحبط في الجملة ما سوى المتنازع فيه وهو بطلان حسنة
كاملة بسيئة سابقة او لاحقة اذ التفصيل عندهم من السابق واللاحق وعورض ما استدلوا من الآيات بمثل
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني هو اي المعتزلة مع من من الاقوال بانه لا كبيرة من الكبائر العظام
يوفي اي يزيد ويرجح على اجر معرفة الله تعالى ونفعها واذا كان معرفة الله كذلك فيجب ان
يدخل فيها المعرفة جميع الكبائر فيفضل بهذا الالتزام اصل ما عندهم من تخليد مرتكب الكبيرة ولا فرق عندهم بين ان يكون
المعاصي سابقة على طاعات او سابقة عليها او متخللة بينهما كما هو مفصل في المطولات ان الله تعالى عفو غفور يعفو عن الصغائر ويجوز العفو عن
الكبائر بدون التوبة خلافا للمعتزلة ... لانه غني مع ان فيه نفع للعبد من غير ضرر لاحد و
... قوله تعالى ان يعفو ... العفو الرحيم يعني العفو والغفران ترك العقوبة
... العفو ... التخصيص النصوص العامة الواردة

بالصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل على تأخر العقوبات المستحقة كما ذهب اليه المعتزلة ويقولون بتخصيصها مع كونه خلاف الظاهر والعدول عنه بلا دليل وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا مخصص وخلاف صريح الاحاديث المشعر بالعموم لا يصح في البعض اي بعض الايات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بين الشرك وغيره بنفي الغفران عنه وثبوته فيما سواه او كلا التخصيص بالصغائر لانه اخلال بالمقصود تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر وما سواه يغفر فان قلت كيف يكون التطبيق بين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وبين الايات الدالة على التقييد بالتوبة والمشية والجزاء عن المعاصي لقوله تعالى ويعفو عن كثير لا الجميع وقوله تعالى يغفر لمن يشاء وقوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما قلت يمكن ان يحمل وجه التوفيق ان المغفرة نوعان احدهما المغفرة المطلقة وهو المغفرة عن العقاب على قدر ما يستحق العاصي في علمه تعالى وهذا المغفرة لجميع العصاة وعن جميع الذنوب على المشعر قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهذا التخفيف عن العقاب كمن يستحق مائة جلدة ويضرب للتنبيه واحدة يكون عفوا والثاني المغفرة الكاملة وهو ان لا ينبه ولا يشعر العاصي بالذنوب وهذا كمال فضل يختار الله لمن يشاء من عباده ويكون بالتوبة او بغيرها وهو المراد من النصوص المقيدة والله اعلم بالصواب وقالت المعتزلة يمتنع العفو عن الكبائر سيما بالنصوص الواردة في وعيد الفساق كما ورد في حق آكل اموال الناس قوله تعالى ومن يفعل عدوانا وظلما فسوف نصليه في الفرار عن الزحف قوله تعالى ومأويه جهنم وبئس المصير وفي متعدي حدود المواريث قوله يدخله نارا خالدا فيها فان الخلف والكذب نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يعتمد على العفو فيرتكب القبائح ورد بانهم اي الفساق داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة ايضا مع بطلان الخلف فيه اي في الوعد اجماعا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يعد الاخلاف فيه كرما وفضلا ورد بان مجرد احتمال العقوبة زاجرا يعني انه لما كان مجرد احتمال العقوبة يصلح ان يكون زاجرا الناس عن ارتكاب المعاصي فكيف لا يكون زاجرا مع الرجحان بالايات القاطعة بالعذاب واذا جاز العفو عن الكبيرة بدون التوبة والشفاعة فمع الشفاعة اولى كيف لا يكون العفو مع الشفاعة وقد قال الله تعالى لرسوله عليه السلام استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال النبي عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمثل ما استدل به المعتزلة القائلون بقصر الشفاعة للمطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات من قوله تعالى لا تقبل منها شفاعة وقوله تعالى لا تنفعها شفاعة والضمير للنفس المبهمة العامة انه ليس على نفي الشفاعة بالكلية بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مختص بالكفار جمعا بين الادلة الواردة على ثبوت الشفاعة مثل لا ينفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة المطلقة فحملها اي الشفاعة المعتزلة على طلب المنافع وهو باطل اذ يلزمهم من حمل الشفاعة على طلب المنافع ان يكون من

سأل الله تعالى من الأمة زيادة كرامة النبي عليه يكون شفاعة له أي للنبي لأنه طلب المنافع في حق النبي عليه
السلام فهو باطل وفاقا وأما الحمل أي حمل ما ورد في باب الشفاعة على الذنوب الصغيرة أو بعد التوبة فظاهر
البطلان لمعارضته النصوص ثم الكبيرة هي التي يشعر بقلة الاكتراث أي المبالاة بالدين وقيل هي التي
خصت بالتوعد من الشارع والاستحقاق العقاب بارتكابها فعلى هذين التفسيرين تمايز الكبائر عن الصغائر وقيل
كل معصية فهي بالإضافة إلى ما دونها كبيرة وبالإضافة إلى ما فوقها صغيرة وقيل هي تسعة
الشرك بالله والقتل للنفس بغير حق والقذف للمحصنة والزنا والفرار من الزحف أي من الحرب عند الوقت
والسحر وأكل مال اليتيم والعقوق للوالدين والإلحاد والظلم في الحرم أي إنكار حرمة الحرم وهتكها بالقتال وغيره
هكذا روى ابن عمر عن أبيه رضي الله عنهما عن النبي وقال إنها تسعة وقد يزاد الربو وروي زيادتها عن أبي هريرة رضي الله
عنه والسرقة وشرب الخمر روي زيادتهما عن علي كرم الله وجهه **فصل التوبة** وهي في اللغة الرجوع وأما
في الشرع فعبارة عن الندم على المعصية لكونها معصية وإنما قيد بذلك لأن الندم على المعصية لإضرارها ببدنه
وإخلالها بعرضه أو ماله ونحو ذلك لا يكون توبة وقيل الندم المذكور مع العزم على الترك في الاستقبال أي على
تقدير الحضور والاقتدار حتى لو سلب القدرة أو الاقتدار لم يشترط العزم على الترك وهذا القول اختاره صاحب المواقف
وقالت المعتزلة التوبة اعتقاده أي أن التائب أساء في اختيار الذنب المتوب عنه وأنه لو أمكنه رد
المعصية لردها كما إذا كان المال المغصوب موجودا في يده فيصح التوبة بعد أداء ما ذكر عندهم وعندنا هذا غير واجب
في صحة التوبة بل رد المظالم والخروج عنها واجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال السيد الجرجاني ناقلا عن
الآمدي أنه إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه
مع الإمكان ليقتص منه ومن أتى بأحد الواجبين لم يكن صحتها متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما وجب صلاتان فأتى بأحدهما
دون الأخرى والتوبة واجبة بالاتفاق أما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا إلى الله وقالوا أي المعتزلة واجبة عقلا
لما فيها من دفع الضرر أي ضرر العقاب وكذا ثبوت القبول أي مثل ما قالوا في وجوب التوبة عقلا قالوا في
القبول أنه واجب على الله عقلا لأن العقاب بعد التوبة ظلم بمقتضى الجود والحكمة وعندنا لا يجب على الله قبول التوبة
إذ لا وجوب على الله في شيء كما مر ولكن يثبت القبول سمعا ووعدا قال إمام الحرمين لم يثبت في ذلك نص قاطع
لا يحتمل التأويل لكن ثبت بدليل ظني وكذا وجوبها أي التوبة على الفور عندهم حتى أثم التارك للتوبة بعد
ارتكابه المعصية متلاحقة في ساعاته حتى ذكروا أن بتأخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية
وترك التوبة وبتأخر ساعتين تكون له أربع كبائر الأوليان وترك التوبة عن كل منهما وهكذا متلاحقة ثم سقوط العقوبة
عندنا بعد التوبة بمحض الكرم والفضل الإلهي وعندهم أي المعتزلة بنفس التوبة عند الأكثر أو بكثرة ثوابها عند

البعض واحتج الاكثرون بانه لو كان السقوط بكثرة لما صحت التوبة عن معصية بعينه لسقوطها قطعا بها دون اخرى لان
كثرة الثواب الى الكل على السوية ولا يلزم تجديدها اى التوبة كلما ذكر الذنب المتوب عنه لانه قد اتى بما كلف التدبر
وخرج عن العهدة خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زاعمين انه لو لم يندم عند الذكر لكان مشتهيا لذلك الذنب وهو باطل
اذ قد يذكر اشياء ولا يشتهي لها ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة مع الاصرار على البعض للاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن الكفر مع استدامته لبعض الذنوب صحت توبته واسلامه خلافا لابي علي فان عنده لا يصح التوبة عن الذنب مع
ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم وعند بعض المعتزلة انه لا بد من
تفصيل كل ذنب في الندم ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلو لم يكن الاجمال لزم
تكليف ما لا يطاق وحكمه قد مر وقد يتوقف تحققها اى تحقق التوبة على واجب اخر كرد المغصوب على صاحبه فان التوبة
عن هذا الذنب لا يتحقق الا بعد رد المال عليه وقد يلزم ذلك اى الواجب الاخر معها اى مع التوبة حتى يخلص عن المعاصي
كحد الشرب فانه يلزم فيه مع التوبة تسليم النفس للحد وقضاء الصلوة مع التوبة عنه وارشاد من اضله مع التوبة
عنه والاعتذار الى من اذاه كما في الغيبة مع التوبة ويجب على المكلف الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الحرام
قال الشارح قد جرت عادة المتكلمين بايراد هذا البحث في علم الكلام مع انه انسب بالفروع لانه يشبه التوبة في الزجر عن المعاصي الدليل
على وجوبهما الكتاب والسنة والاجماع اما الاول فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واما الثاني فقوله عليه السلام مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر او ليسلطن عليكم شراركم ثم يدعو اخياركم ولا يستجاب لكم واما الاجماع
فلما نقل ان المسلمين في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار ويندب الامر بالمندوب
اى المستحب والنهي عن الفعل المكروه ويشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر العلم بوجه المعروف والمنكر والناهي
يعني يجب ان يعلم ان المعروف او المنكر المامور واجب معين او مخير مضيق او موسع وان ذلك الوجوب وجوب عين او كفاية وكذا
في المنهي عنه ويشترط فيهما ايضا تجويز التاثير بان لا يعلم قطعا عدم التاثير لئلا يكون اشتغالا بما لا يعني لا يقال يجب وان لم يؤثر
اعزازا للدين لانا نقول ربما يؤدي الى الاذلال كما في زماننا هذا سيما الجبابرة وانتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر من ذلك
المنكر او مثله فبهذا تحقق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن ان يقتل ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاة
والحاكم بان يامرهم دون غيرهم او يامرون الناس دون غيرهم بل يجوز للاحاد والرعية ان يامر لمن يرى بالقول والفعل الا ما يفضي
الى نصب القتال وشهر السلاح فانه اذا انتهى الامر اليه فالتفويض الى السلطان اولى حذرا عن الفتنة ولا يختص الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بالمجتهد لان هذا امر يستوي فيه العام والخاص الا ما يفتقر اليه اى الى المجتهد اى الى الاجتهاد كالشيء المختلف فيه الاجتهاد
فليس للعوام فيه مجال امر ونهي بل هو مفوض الى الاجتهاد ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن لا يرتكب مثله ويكون
ورعا لان الامر بالمعروف وفعله والنهي عن المنكر وتركه فرض برأسه ليس لمن يترك احدهما ان يترك الاخر وهو فرض كفاية لا فرض عين

فیسقط بقیام البعض لان المذہب ان فرض الکفایۃ فرض علی الکل ویسقط بالبعض عن البعض ولا دلالۃ لقولہ تعالی
علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذا اہتدیتم علی نفی الوجوب ای وجوب الامر والنہی لان المعنی اصلحوا انفسکم بالاداء
الواجبات وترک المعاصی وبالامر بالمعروف والنہی عن المنکر ولا یضرکم بعد النہی عنادہم واصرارہم علی المعاصی وقولہ تعالی
لااکراہ فی الدین منسوخ بایۃ القتال مع انہ ینافش فی کون الامر والنہی اکراہا فصـــــل الایمان فی اللغۃ
التصدیق افعال من الامن والہمزۃ للضرورۃ بحسب الاصل کان المصدق وذا امن ویتعدی بالباء باعتبار معنی الاقرار و
باللام باعتبار معنی الاذعان والقبول وفی الشرع تصدیق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما علم مجیئہ بہ بالضرورۃ
ای فیما اشتہر کونہ من الدین بحیث یعلم العامۃ من غیر افتقار الی نظر واستدلال کوحدۃ الصانع ووجوب الصلوۃ وحرمۃ الخمر ونحو
ذلک فانما قید بالضرورۃ فان منکر الاجتہادیات لایکفر اجماعا ہذا ہو المشہور وعلیہ الجمہور وہولاء اوجبوا الاقرار لاجراء الاحکام و
الاکثرون علی انہ لابد مع التصدیق من الاقرار باللسان بالمتکلمین والیہ ذہب ابوحنیفۃ رح ایضا وکثیر من السلف کابن مجاہد
والمحدثین کلہم علی انہ التصدیق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالارکان لکن عندہم لایخرج بترک العمل من
الایمان ولیس لہولاء الفرق الثلث کثیر خلاف فی المعنی وفیما یرجع الی الاحکام خلافا للمعتزلۃ فانہم یقولون تارک العمل
خارج عن الایمان وداخل فی الکفر کما صرح المصنف ولایدخل ای التارک فی الکفر خلافا للخوارج فعندہم تارک العمل کافر
فالفاسق عندنا مؤمن وعندہم ای المعتزلۃ لیس ہو من ولاکافر وہذا معنی اثبات المنزلۃ بین المنزلتین
وعند الخوارج ان الفاسق کافر لما یجیئ فان قیل لما ثبت عند السلف ان الایمان ہو التصدیق والاقرار والعمل فکیف یصح
ان یقال تارک العمل لایخرج عن الایمان وکیف لاینتفی الکل بانتفاء الجزء قلنا المراد انہ ان الایمان یطلق علی اساس
النجاۃ وہو التصدیق او مع الاقرار ویطلق علی الایمان الکامل المنجی بالاختلاف وہو التصدیق مع الاقرار والعمل و
الدلیل علی انہ عمل القلب والقائل بانہ مجرد الاقرار کالمنکر للنصوص قولہ تعالی اولئک کتب فی قلوبہم الایمان وقولہ تعالی
وقلبہ مطمئن بالایمان وقولہ تعالی ولم تؤمن قلوبہم وقولہ تعالی ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وفی الحدیث
اللہم ثبت قلبی علی دینک وفی الحدیث ایضا من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من خردل من الایمان الحدیث والاکتفاء
بالکلمتین فقط کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوا عصموا الحدیث انما کان
فی حکمہ ای الایمان فی الدنیا من عصمۃ الدم والمال ونسبتہ مومنا لغۃ واما فیما بینہ وبین اللہ فمتنازع فیہ وحقیقۃ
التصدیق فی اللغۃ الاذعان والقبول المعبر عنہ فی الفارسیۃ بگرویدن وراست گرداشتن ویقابلہ
الانکار والتکذیب والتوقف والتردد لامجرد العلم والمعرفۃ الحاصلۃ لبعض الکفار کما یدل علیہ قولہ تعالی
یعرفونہ ای محمدا علیہ السلام کما یعرفون ابنائہم وقولہ تعالی لیعلمون انہ الحق من ربہم وقولہ تعالی وجحدوا بہا
واستیقنتہا انفسہم ظلما وعلوا فانہ لایکون ایمانا فی المذہب الصحیح ویقابلہ ای العلم والمعرفۃ المنکر والجہالۃ فلایکون

التصديق والمعرفة امرا واحدا وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد كما وقع في
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر والمراد بالعلم
الواقع في عبارة السلف العلم التصديقي الحاصل باختيار المصدق المعبر عنه بگرويدن ولم يطرأ على لفظ الايمان
والتصديق نقل مع انه اول الواجبات واساس المشروعات لانه على اصل معناه ولم ينقل في الشرع الى معنى آخر ولهذا
كان عوام الانام ممتثلون بعد امر النبي عليه السلام من غير توقف واستفسار وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان فبين
وخص متعلقه بامور مخصوصة ولذا صح في جواب من قال للنبي عليه السلام اخبرني عن الايمان الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم فان قيل الايمان امر مامور به فيلزم
ان يكون فعلا اختياريا لانه لا يصح الامر في الامور التي لا اختيار فيها للمامور والتصديق المقابل للتصور المفسر بگرويدن
كيفية نفسانية ومن اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المامور به مقدورا وفعلا اختياريا ان يكون من مقولة
ان يفعل النية التي ربما يشك في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل معناه انه يجوز ان يصح تعلق
القدرة به وكسبه وحصوله بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم المامور في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو والنظر
المامور في قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وغيرها اي غير كيفية كالقيام والقعود والتسخين والتبرد
والصوم والصلوة الى نحو ذلك فالواجب المقدور والمثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به
وامرا اختياريا بالمعنى المذكور ومثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره فغاية الامر انه يشترط
كون التصديق بالامور المخصوصة حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه اي التصديق يكون هو بعينه ما جعل
في المنطق مقابلا للتصور وقسما من العلم وهو بعينه ما فسر وعبر في الفارسية بگرويدن فلا نسلم ويمكن ان يجاب على تقدير
لزوم كون المامور به هو الفعل بان يقال يجوز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بابقائه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات وعلى
ما ذكر من معنى التصديق فاليقين الخالي عن الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما يكون للسوفسطائية وبعض الكفار
لا يكون تصديقا بل يكون ذلك اليقين تصورا ان اعتبر في تقسيم العلم انه ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور او واسطة
ان اعتبر في التقسيم غير ما ذكرنا وايضا يلزم على ما ذكر ان يكون اليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه بلا اختيار
صدق النبي عليه السلام لا يكون تصديقا ولا ايمانا شرعيا فوجب على من شاهد واذعن تحصيل ذلك اختيارا فيلزم مما قررنا في الايمان ان لا يكون
تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسبا بالاختيار او يكون
تصديق الحاصل ما وقع في قلوبهم اي الانبياء والاولياء من القبول والاذعان عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار ويكون
هؤلاء بعد مكلفين بتحصيل ذلك كما وقع في قلوبهم بعد الالقاء والوحي والمشاهدة بالاختيار ثانيا وانما يناقض بالايمان ان معنى
التصديق في حصول اليقين بدون الاذعان لا فيما ذكر من اللزوم وينازع ايضا في كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به النبي

عليه السلام غير مصدقين بالاختيار وفي ذكرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتقاد بل يدعي انهم كفار لاجل عدم حصول
التصديق منهم لا لعدم الاعتقاد بناء على ظهور امارات الانكار المنافي لليقين من الاباء عن الاقرار بها وقع عن استطاعة
وعن قبول الاحكام ونحو ذلك من الاستكبار والعناد والعبادة لغير الله كمن صدق وسجد للصنم وظهور هذه الامارات الامتنع عن حصول
معنى التصديق المعبر عنه بگرويدن فيكون هولاء الكفار مستيقنين حصل لهم اليقين ولكن بلا اذعان وبلا اختيار واكتساب فلا يكونوا مومنين واذ قد
ثبت ان الايمان اسم للتصديق والحال انه ان نقل عليه وان المومن قد يوصف وينهى مع انه لا يخرج عن اسم المومن مثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا كتب عليكم الصيام وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وان الايمان والعمل امران متغائران
لانه قد يعطف عليه مثل قوله تعالى امنوا وعملوا الصالحات ولانه قد ينفي عنه اي قد ينفي من نفي العمل فلا يلزم نفي العمل عن الايمان
ويجمع المعاصي به مثل قوله تعالى وان طائفتان من المومنين اقتتلوا وثبت الاجماع ان الايمان شرط العبادة وان من صدق
واقر فمات قبل ان يعمل مومن فلو كان الاعمال جزء الايمان لما كان مومنا ظهر وتحقق اذ قد ثبت وجواب له اي ظهر مما ذكرنا ان الاعمال
غير داخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف كالمحدثين وابن مجاهد انه اي ان الايمان اسم التصديق والاقرار
والاعمال ارادوا بالايمان الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته كما اذا اكره احد باجراء كلمة الكفر
على اللسان فلم يجد سبيلا الجاري على لسانه لا يصير كافرا والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور المخصوصة كما في الايمان
المذكورة وهي ان تومن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الاخر الخ لكنهم يدعون النقل الى الاعمال والقول بان انه نقل عن ذلك المعنى
شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي واستدلوا بايات منها ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى ذلك هو الدين القيمة اشارة الى الاعمال
المذكورة سابقا في قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويوتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك
المذكورة من الاعمال هو الدين المعتبر والدين عند الله الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج
ان الاعمال هو الايمان لما سياتي ومن ههنا قد قدر ورق واحد من نسخة الاصل فادرجت عبارتي بالمتن واتممت العبارة فللواحد ان يخرجه
ولغيره ومنها انه تعالى عبر من الاعمال بالايمان لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ومنها ان قاطع الطريق
ليس بمومن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار ومن كان له عذاب النار فقد يخزى لقوله تعالى ربنا انك من
تدخل النار فقد اخزيته والمومن لا يخزى يوم القيمة لدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنها نفي الايمان
عن الزاني لقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مومن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له والجواب بان لفظ ذلك في قوله تعالى
وذلك الدين القيمة اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد لانه اي ذلك مذكور فلا يشار به اليها اي الى الاعمال على
ان المعنى اي معنى ذلك الدين القيمة دين الملة القيمة فيكون لفظ الدين مضافا الا موصوفا فلا يكون معنى الدين الملة والطريق
بل الطاعة فاشارة لفظ ذلك الى الاعمال لا يضر وان المراد بالدين في الاية الثانية الدين المعتبر هو هذا اي دين الاسلام لا
مطلق الدين الاسلام وبان المراد بما ورد من لفظ الايمان في قوله وما كان الله ليضيع التصديق بالوجوب لا يضيع يعني ان معناه ان الله لا يضيع

نصدقكم بوجوب الصلوة قبل تحويل القبلة ورد بان عدم الاخزاء الوارد في قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا مخصص بالصحابة لان المراد من قوله تعالى الذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ورد بان نفي النبي عليه السلام الايمان بالزنا اي بسببه انما في الحديث المذكور للمبالغة في الوعيد كما في قوله عليه السلام لا يسرق السارق وهو مؤمن فيعارض هذا الحديث بقوله عليه السلام وان زنى وان سرق الحديث وهو انه قال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة فقام ابو ذر فقال يا رسول الله وان زنى وان سرق فقال النبي صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق فاعاد فاعاد النبي فاعاد فاعاد وزاد فقال على رغم انف ابي ذر وتمسك القائلين بالتركيب اي تركب الايمان من الثلث اي من التصديق والاقرار والاعمال بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق مردود بانه اي ما ذكر من الشعب شعب قطعا اي شعب متفرعة على الايمان ليست اجزاء الايمان ولا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليست داخلة في اصل الايمان بالاجماع حتى يكون فاقده غير مؤمن فلا بد في الحديث من التقدير فصل ذهبت الخوارج وهم الذين بغوا عليا رضي الله عنه الى ان مرتكب الكبيرة كافر سمعا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة يجازى فيكون كافرا وقوله تعالى في حق تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين معناه ومن لم يحج فقد جعل الله تارك الحج كافرا وهذه النصوص دلت على ان العصاة كفار وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى والفاسق يصلى وهم من اسودت وجوههم وهم كفار لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون لان المراد بقوله كفرتم عصيتم ولانه اي الفاسق من اصحاب المشأمة واصحابها مكذبون لقوله تعالى الذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشأمة وقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا الاية تمامها ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فهذه النصوص دلت على ان الفاسق مكذب بايات الله ومن هو كذلك فهو كافر وانه ائس من رحمة الله والائس كافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون وان الفاسق مخزي ولا يخزي الا الكافر لقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فيلزم ان الفاسق كافر وقوله تعالى وانه ممن اوتي كتابه بشماله وهو كافر لقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا ثالث هناك فيكون كافرا قطعا وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون وعقلا لان الولاية والعداوة ضدان فلا واسطة بينهما فلا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا ورد ما تمسكوا بها بان المراد في الاية الاولى ومن لم يحكم بما انزل الله التورية بقرينة قوله انا انزلنا التورية فيختص التكفير باليهود وان الحصر المستفاد ظاهرا من الاية الثانية من قوله الا الكفور ممنوع لان الجزاء يعم الثواب والعقاب اذ يجازى غير الكفور لقوله تعالى يوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب ان يحمل الاية على الجزاء المخصوص بالكافر ومن كفر وجوبه اي ان المراد في قوله تعالى ومن كفر انكر وجوب الحج ومعلوم ان المنكر للحج كافر لانكاره الفرض ورد ما فهم من قوله وان العذاب على من كذب من حصر العذاب فيه بان العذاب

للفساق اي شارب الخمر والزاني وليسا مكذبين فلو كان العذاب مخصصا بالمكذب لم يكونا معذبين ولعل ما فهم من قصر التصلية
على المكذب التصلية بنار خاص كامل للقطع بتعذيب غير المكذبين ولا نسلم ان الفاسق ممن اسودت فان هذه الاية في تخصيص السواد
ببعض الكفار الذين كفروا وارتدوا بعد ايمانهم ولا نسلم ايضا ان اصحاب المشأمة مكذبون لان الاية تدل على ان كل من كذب
كان من اصحاب المشأمة وكل مكذب من اصحاب المشأمة لا ينعكس كليا لان الموجبة الكلية تنعكس جزئيا ولانه غير صحيح لان
الزاني والسارق من اصحابها اي اصحاب المشأمة مع انهما ليسا مكذبين واما قوله واما الذين فسقوا الاية فيحمل على التخصيص
العذاب بالفساق المكذبين لا بالاطلاق لانه سيقت اذ لفظهم من قوله تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون ان سبب العذاب
بهذا النوع التكذيب ان كل فاسق ليس بمكذب فيجب التخصيص به وبانا لا نسلم ان الفاسق ايس بل هو راجي رحمة الله تعالى
بالايمان الحاصل له اي بسببه وبانا لا نسلم ان الخزي اعلام ينحصر في الكفار كما فهم من ظاهر الاية لان المفرد المحلى بالالف واللام
وهو لفظ الخزي لا عموم له كما هو مذهب المصنف فلا يلزم انحصار الخزي المطلق في الكافر بل يجوز ان يخزى الفاسق ولا يلزم منه كفره
او المراد الخزي الكامل فيلزم انحصار افراد الخزي الكامل في الكافر لا افراد الخزي المطلق وبان ذكر قسمين في قوله تعالى واما من
اوتي كتابه بيمينه الاية لا يدل على عدم وجود القسم الثالث اذ يجوز ان لا يوتى لبعضهم كتابه بايديهم بل تقرء عليهم وسكت في نظم التنزيل
عما ينافي هذا مع ظهور التخصيص في الاية يعني لو سلم الانحصار في قسمين فالاية غير عام لان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما
لكل من اوتي كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون ومصدقون بالله العظيم وان الظالم ليس بكافر فلا يصح ما استدل بقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين لاعتراف الانبياء عليهم السلام كما قال موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وغير ذلك وبانا لا نسلم عدم
الواسطة الذي يستدل به بين الولاية والعداوة فانا نجوز الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فيجوز ان يكون بين الولاية والعداوة واسطة ثم ذهب الحسن البصري الى انه اي مرتكب الكبيرة منافق لقوله عليه السلام اية المنافق ثلث
الحديث تمامه اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان ولان من قال ان هذا مموه ولا يعتقد به فهو كل علم انه كان
في قوله كاذبا ولم يعتقد مكذبا ههنا لانه اذا اقر ان الصلوة مثلا فرض وتاركها معاقب ثم ترك علم انه في اقراره كان كاذبا وهذا حال المنافق
ورد بان النقل وهو الحديث متروك الظاهر لان من وعد انسانا ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلف لم يخرج بذلك عن الايمان ولم يكن
منافقا اجماعا ولهذا قيل ان معنى الحديث ان هذه الخصال الثلث اذا صارت معا ملكة تتخص كانت علامة لنفاقه وبان قياس الخصم
على الصورة المذكورة ليست بجامع لان مضرته اي مضرة ما ذكر عاجلة وقد جرى عادة الناس بكثرة الخوف بها بخلاف العقاب
فان مضرته آجلة يجوز ان يدفع الله بالتوبة والعفو ثم خصت المعتزلة المرتكب الكبيرة باسم الفاسق لانه ليس بمؤمن لما مر من الدليل الذي
ذكروه ولا كافر بالاجماع بينهم وبيننا لان الصحابة ومن بعدهم كانوا يجرون عليه احكام الاسلام ولا يحكمون بردته ولان فسقه امر متفق
عليه لان الامة مجتمعة على القول بان صاحب الكبيرة فاسق والمختلف في ايمانه فيختار الوفاق ورد ما عند المعتزلة بانه اي مرتكب الكبيرة
مؤمن لما مر من عمل الصحابة بهم عمل اهل الايمان وبان اثبات الواسطة بين المؤمن والكافر خرق الاجماع اي اجماع السلف من الصحابة

والتابعين والجمهور على ان الاسلام والايمان واحد لانهما مترادفان اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته وسلمت
لما جاء به سلمته وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين كذا قال الاكمل ولانه
لو كان الايمان دينا غايره اي غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه واللازم باطل بالنص والاتفاق وانه لو كان غيره لم يصح
الاستثناء في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وحاصل ما قال الجمهور واستدلاله ان الايمان لا ينفصل عن الاسلام والاسلام لا ينفصل عنه وان كان
غيره لغة فان الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد فمن كان مصدقا لله تعالى ولرسوله كان منقادا لهما ومن كان
منقادا لله ورسوله كان مصدقا لهما والحشوية والمعتزلة والروافض على انهما اي الايمان والاسلام متغايران وينفصل احدهما
عن الآخر لانه اي الايمان ينبئ عن التصديق والاسلام ينبئ عن الانقياد وقالوا بانفصال احدهما عن الآخر فان عندهم
الكبيرة مسلم وليس بمؤمن حتى ان من اوصى شيئا لفقراء المؤمنين لا يعطى عندهم لاصحاب الكبائر ولا لاهل السنة والجماعة وانما يعطى عندهم لو
اوصى لفقراء المسلمين يعطى للفقراء من جميع اهل القبلة ولقوله تعالى قالت الاعراب اسلمنا والتلاوة قالت الاعراب آمنا قل لم تؤ
ولكن قولوا اسلمنا والعطف اي وللعطف في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف يستلزم التغاير ولجواب
جبرئيل عليه السلام على حدة حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن كل منهما وذلك انه عليه السلام قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم
الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وان تعطي من المغنم الخمس فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان
بالاعمال المخصوصة ورد بانه مرجع معناهما الى الاذعان والقبول فهذا معنى الاتحاد والمعنى اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة وان المراد
مما في الآية من قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الاستسلام خوفا من السيف وكلامنا في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر وبان
التغاير في الجملة كاف في العطف وهو مسلم فيهما مع ان العطف قد يكون للتفسير ايضا فلا ينهض قوله تعالى ان المسلمين والمؤمنين حجة وبان
يعارض الحديث المذكور بمثله وهو الحديث الوارد في حق قوم فقال عليه السلام اتدرون ما الايمان فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فما ذكر في الحديث السابق من معنى
الاسلام ذكر ههنا في معنى الايمان فعلم انهما واحد فصل من قال الايمان التصديق فلا يزيد ولا ينقص والى هذا ذهب ابو حنيفة
رضي الله عنه واصحابه وكثير من العلماء واختاره امام الحرمين وقالوا انه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات الى التصديق او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا ومن قال هو الاعمال فيقبلهما اي الزيادة
والنقصان والى هذا ذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء والاعتراض على القائلين بالزيادة والنقصان ما اليقين اي
يقين وجزم ولا تفاوت فيه مدفوع بانه كيفية نفسانية والكيفية النفسانية تتفاوت بتفاوت القوة والضعف ولان بعدم قبول الزيادة
والنقصان فيه يوجب التسوية بين الاحاد من الناس والرسل اي في الايمان وهو باطل اجماعا ولقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن

ليطمئن قلبي اي بزيادة الايمان فهذا يدل على قبولها اي الزيادة والنقصان وفي هذه زيادة تفريع لقبولها وسائر النصوص
الواردة في الزيادة بالتصديق التفصيلي كثيرة مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وقوله ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وغير ذلك لحيث ان المراد الزيادة بالاستمرار اي بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات قال امام الحرمين
النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك وبان المراد انه يزيد بزيادة المؤمن به يعني ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا و
بانه يزيد بثمراته اي ثمرات الايمان واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي قال المعز رحمه الله وهذا اي ما ذكر في الجواب جيد
لو ثبت انه اي الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان بناء على مذهبه وقال السلف على ان الايمان يدخله الاستثناء فيجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله
للتبرك بذكر الله وللمعاد ضمنا لخفية التي تعرض للقلب من الهوى والشيطان ولانه اي الايمان هو الفوز اي علم الفوز بالسعادة
العظمى وهو لا يتيقن الا عند الموت والحكم على السعادة فيفوض الى مشية الله والاكثرون من العلماء منهم ابو حنيفة واصحابه على انه الاستثناء
لا يدخل فلا ينبغي ان يقال انا مؤمن ان شاء الله لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا
واذا لم يتمكنه الشك والتردد فالاولى ان يترك يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وما يقال من ان العبرة للختم على السعادة والشقاوة فلا عبرة
في الحال انه سعيد او شقي لان السعيد لا يشقى كما ورد السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه فكيف يقال انا مؤمن حقا ان
سعادته في الحال غير معتبر فمعناه من علم الله منه ذلك اي من علم منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة
وكذا الشقاوة واما السعادة الحاصل في الحال فان السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال
وليس النزاع اي النزاع في ادخال الاستثناء ولحوقه بقوله انا مؤمن وعدم الادخال في المعنى لانه ان اريد بالايمان ما يسمى وهو مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال البتة وان اريد به ما يترتب عليه النجاة والفوز فهو في مشية الله لا قطع ولا يقين بحصوله في الحال فمن قطع بالحصول في الحال
اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثاني واعلم ان ايمان المقلد صحيح عند جميع الفقهاء وكثير من العلماء لان حقيقته اي الايمان التصديق
وقد وجد مع انه غير مقترن بما يوجب الكفر وقيل انه لا يتصور التصديق بدون العلم بعين مسلم اذ المعتبر في التصديق هو اليقين اعني
الاعتقاد الجازم المطابق وبعضهم على انه اي ايمان المقلد لا يصح لان معناه اي معنى الايمان ادخال النفس في الامن من ان يكون مكذوبا
على ان لفظه فعال من الامن للتعدية من باب آمن يؤمن او الصيرورة اي صيرورته ذا امن بمعنى انه صار وذلك انما يكون بالعلم وما تقلد
ليس بعالم ولان الواجب هو العلم والعلم لا يحصل الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة هنا فتعين ان يكون بالدليل على المفيد وليس كذلك
ولان المقلد اي الذي قلده يقلد ان كان باطلا فتقليده باطل كتقليد اليهود والنصارى اسلافهم وان كان حقا فعلمه اي فيكون
علم حقيقة به اي بتقليده فيه ورد او بالدليل اي يكون علم حقيقة حاصل بالدليل فلا يكون المقلد المفروض مقلدا فيناقض ورد بان
معناه اي معنى الايمان امنه المخالفة لان معنى امنت به ولا تحققت قوله وآمنت من التكذيب والمخالفة وذلك لا يكون الا بالتصديق
والاذعان سواء كان من دليل اولا وبانه لا عبرة بانعدام الوسيلة وهو الدليل بعد حصول المقصود وهو التصديق يعني ان قولكم

ان الواجب هو العلم وهذا لا يكون الا بالدليل غير مسلم اذ الواجب التصديق وهو قد حصل للمقلد الدليل لا يفيد ولان الحقيقة
اي حقيقة المقلد به علم بالضرورة اي حصل علمه للمقلد بالضرورة لان الكلام فيه فلا معدولنا فصل الكفر عدم
الايمان فعندنا انه اي عدم تصديق الرسول بالبعض اي بعض ما علم مجيئه بالضرورة فشد الزنار وبالقامة العلامة
الاصل جواب عن سوال مقدر تقديره انه اذا اعتبر في الكفر عدم التصديق فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مقالبه
في الكل وتقرير الجواب انا جعلنا الشي الصادر عنه باختياره وهو علامة له قايما مقام الاصل فحكمنا بانه كافر وقالت المعتزلة ما يدل على
على الجهل بالله فهو كفر وما لا يدل عليه وهو الكبائر فهو فسق وقال القاضي هو اي الكفر الجهل بالله وقد فسر الجحد بالجهل وقد ظهر
مما ذكر من تعريف الكافر انتهى العبارة المدرجة الى ههنا وطلع عبارة المصنف ان الكافر اسم لمن لا ايمان له والكافر ان اظهر الايمان
مع الكفر في باطنه خص باسم المنافق وان سبقه اي الكافر اسلام فكفر بعده فباسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال اعتقاده
الى تعدد الالهة وقال بالاثنين واكثر فبالمشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان تدين ببعض الاديان والكتب السماوية
المنسوخة فبالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان وبقول بقدم الدهر فبالدهري وان نفى
الصانع فبالمعطل وان ابطن عقايد هي كفر وفاقا مع اظهاره شعائر الاسلام واعترافه بنبوة محمد عليه السلام فبالزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره رجل اسمه مزدك في ايام سلطان اسمه قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي اتى به
زردشت الذي يزعمون انه نبيهم والجمهور على ان مخالف الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيئا من ضروريات الدين
يعني الامور التي اتفقوا على انها من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما يشابه ذلك ومن خالف في اصول سواها
كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الروية ونحو ذلك فلا يكفر هؤلاء عند الجمهور لان النبي صلى الله عليه وسلم
ومن بعده من الصحابة لم يكونوا من ههنا قد فان بعض عبارة الاصل الى قوله ومن ههنا جاز فاتمته وفرحت وينبغي للواحد ان يصحح
باختيارين متفتشين عن اعتقاد من حكم باسلامه بالتصديق والاقرار فعلوا ان مثل هذا الخطاء ليس قادحا في حقيقته اي حقيقة
الايمان واما المواظبون من اهل القبلة طول العمر على الطاعات مع اعتقادهم قدم العالم ونفي الحشر ونفي علمه تعالى بالجزئيات ونحوها فلا نزاع في
كفرهم قد روى المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والبعض اي بعض اصحابنا على انه كفرت
المعتزلة في نفي الصفات اي صفات الله تعالى لان بعضها كالعلم والقدرة يتوقف عليه ثبوت النبوة ولان في نفيها جهل بالله والجاهل
بالله كافر ونفي ايجاد الله تعالى وانكار المشية في فعل العبد لان هذا اثبات للعجز تعالى عن ذلك واثبات للشريك في الايجاد و
انكار الروية وقد دل القران على ان منكرها كافر كقوله بل هم بلقاء ربهم كافرون وغير ذلك من الامور التي عليها اجماع اهل السنة
والجماعة وكفرت المجسمة للتجسيم اي اثبات الجسمية والعبادة لغيره تعالى وكفرت الروافض والخوارج بالقدح في اكابر
الصحابة فقدح الروافض في ابي بكر وعمر وعثمان والخوارج في علي رضي الله عنه ومن الروافض من يدعون حلول الاله في علي واولاده
ومنهم من يثبتون الشركة لعلي في الالوهية فهولاء لا نزاع في كفرهم وتحريمهم وحكموا اي علماؤنا بان المؤمن مخلد في الجنة لقوله تعالى

ان الذين امنوا وعملوا الصلحت كانت لهم جنات الفردوس الاية وحكم انه معزز ومكرم في الدنيا لقوله ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا وان الكافر مخلد في النار وله الاذلال في الدنيا بالجزية للذمي والنهب والسبي للحربي وان المنافق مخلد في
النار ومخصوص بكونه في الدرك الاسفل في الاخرة وفي الدنيا باجراء احكام الاسلام اعتبارا بوجود ظاهر الاقرار
والاعتراف بامور الدين وحكموا بان الفاسق وهو مرتكب الكبيرة مع اعتقاد حلتها في الجنة اما ابتداء بسبب العفو
والشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق وبان له في الدنيا الحد مما يجب بالحد والتعزير
في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن وكراهة الصلوة
خلفه وبين الماتريدية وهي طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار ما وراء النهر اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر
العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ امام محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه وماتريد قرية من قرى سمرقند و
الاشاعرة وهم ايضا طائفة من اهل السنة والجماعة مشهورة في ديار خراسان والعراق والشام اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق
بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالسنة والجماعة
طريقة النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة
ايمان المقلد وغير ذلك ولا ينسب احدهما اي احد الفريقين الاخر الى البدعة والضلالة من المحققين خلافا لبعض
المتعصبين فانهم ربما جعلوا الاختلاف في مسائل الفروع كحل ذبيح متروك التسمية عمدا وجواز النكاح بغير ولي ايضا بدعة وضلالة
لانهم لا يعرفون ان البدعة المذمومة هو الامر المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة رضي الله عنهم
فيجعل بدعا في الدين وانه المراد بالحديث الوارد فيه وهو قوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ومن ههنا بدء عبارة المصنف ومن
ههنا اخذ كون بعض البدع حسنة لانه ليست احداثا في الدين ما ليس منه فصل لا خفاء ان نصب الامام من الاحكام
العملية دون الاعتقادية ولكن لما كانت الامامة مقدمة لاعتقاد ترتيب الفضل في الصحابة اوردها في الكلام الامامة رياسة في
امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد زاد بعضهم قيد عامة فاعترض بلزوم الفضل على النبوة لا يقال بنقض التعريف
ينتقض بالقاضي حاشية فانه يقال ان له رياسة الخ لانا نقول تنكير رياسة للتعظيم اي رياسة كاملة ولا يكون للقاضي تلك الرياسة ونصب الامام
واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع اي اجماع الصحابة الذي هو كالنص المتواتر حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن النبي عليه السلام
ولقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان
وجوبه ثبت بامر الشارع لكونه مقدمة ما وجب بامر الشارع من اقامة الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى من تجهيز الجيوش
للجهاد وغير ذلك مما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب ولان فيه استدفاع مضار لا يخفى وكلما هو كذلك فهو واجب كما
شاهدنا من استيلاء الفتنة والاختلاف بموت مجرد ملك من القوم بجانب الجوزة وان لم يكن صالحا لما ينبغي وهو واجب على الخلق عقلا عند
بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري ومن تابعهم لما فيه اي في نصب الامام من دفع الضرر ودفع الضرر واجب عقلا

كاجتناب الطعام عن السموم وما يتوقف عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقلا ورد بان هذا القدر من كونه من مقتضيات العقل والعادات لا يوجب اي لا يثبت الوجوب الشرعي الذي بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو اي نصب الامام واجب على الله تعالى عند الشيعة لكونه لطفا من الله تعالى في حق العباد وعند الملاحدة منهم لكونه اي نصب الامام محصلا للمعرفة اي معرفة الله الواجبة اذ نظر العقل غير كاف فيها وعند الامامية منهم لكونه مقربا من الطاعة فانه اذا كان لهم رئيس ينهاهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا معه اقرب الى الطاعات ورد بانه لا وجوب على الله في شيء من الامور وبانه اي نصب الامام يتضمن مفاسد مثل ان ترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونه اقرب الى الاخلاص بانتفاء ملاحظة خوفه ومثل ان يجوز على احد ويقتل احدا بغير حق وان قلت هذه المفاسد بالنسبة الى عدمه فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم انه لطف فالمطلوب كمال اللطف ولا كمال فيما يوجبونه على الله لان الذي يوجبونه هو المعصوم المختفي وكمال اللطف لا يكون الا في ظهاره ولم يجب اي الاظهار عندهم وقول الخوارج القائلين انه اي نصب الامام لا يجب اصلا لا على الله ولا على الخلق لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء مختلفة والاهواء متباينة فيفضي الى قتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما في اكثر الاوقات والاحتراز عن ما يوقع الفتن والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق الحق فاسد لقيام الدليل القاطع وهو الاجماع على وقوعه ولان فتنة عدمه اي عدم الامام اشد مما ذكروا وهو الفساد والفتن والنهب والسلب ويشترط فيه اي في الامام الذي اجمعوا على نصبه التكليف اي يكون قابلا للتكليف بان يكون مسلما عاقلا بالغا لان الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة مولاه لا يتفرغ لاصلاح امور الناس ولانه مستحقر في اعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج في معارك الحكم والحرب والعدالة لان الفاسق والظالم لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يخاف بسبب الجبن عن اقامة الحدود والحروب والاجتهاد في اصول الدين وفروعها للتمكن من القيام بامور الدين والدنيا واصابة في الراي لئلا يخبط في السياسة وتنفيذ الاحكام نظرا الى الاحتياج اليها اي الى ما ذكر الجمهور من الشرائط الثلث وبعضهم لم يشترط هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الان مجتمعة في شخص فيلزم من اشتراطها احد الامور الثلثة اما ارتفاع التكليف او تكليف ما لا يطاق والعبث في التكليف لانه ان وجد التكليف وكان معلقا بوجود هذه الشرائط لزم العبث لان المفروض انها لا توجد ويلزم تكليف ما لا يطاق وان لم يوجد فيلزم انقطاع التكليف ويشترط في الامام كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام في الجمع حيث لا عهد يفيد العموم وههنا كذلك وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعين امامة الكبرى وقوله عليه السلام الولاية من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر وقوله عليه السلام قدموا قريشا ولا تقدموها ولان لشرف النسب اثرا في جميع الامراء وقدرا عظيما في اعتقاد الناس وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع والجدع قطع الانف وقطع الاذن ايضا وقطع اليد والشفة كذا في الصحاح فهو اجدع اي مقطوع الانف ذكر الجوهري في الصحاح واجيب بانه

اي هذا الحديث على غير الامام من الولاة والقضاة جمعا بين الادلة السابقة وبين هذا او عند الاضطرار كما اذا لم يوجد من قريش من يصلح
لذلك او لم يقتدر لنصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة كما في زماننا هذا يكفي ذو شوكة نصب باتفاق اهل الحل والعقد واستولى
بالقهر والغلبة فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة
وسائر الشروط فان الضرورات تبيح المحظورات واشترطت الشيعة امورا منها كونه هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف
وانما قصدوا به نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم بل اشترط بعضهم كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ومعاوية وكفاك
حجة اجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة ومنها كونه افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول مع وجود الفاضل ولان الامامة
خلافة عن النبي عليه السلام فيجب ان يطلب لها رتبة اعلى قياسا على النبوة ورد بالمنع اي منع قبح تقديم المفضول لاجماع العلماء
بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه فلو كان قبيحا لما وقع الاجماع بل ربما
يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح الدنيا والدين وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار
من يشاء من عباده ومنها ان يكون معصوما وقد عرفت معنى العصمة قياسا على النبي بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ
الاحكام ولكونه اي الامام واجب الاطاعة بالنص لقوله تعالى اطيعوا الله الآية والاجماع وكل من كان واجب الاطاعة
واجب العصمة والا لجاز ان يامر بالمعاصي وينهى عن الطاعات فيلزم الفساد ولان المعصية ظلم على النفس فالآمر بها ظالم على النفس وعلى
الغير وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
ولانه لو عصى اي الامام لافتقر الى امام آخر ويجوز ان يكون للامام امام آخر فيتسلسل ولانه لو عصى لكان ناقضا للشرع
لان الناس يقتدون به وقد نصب حافظا للشريعة واحكامها ورد بمنع الجامع اي ما ذكروا من الجامع ليس بجامع لان عصمته
ثبتت بالمعجزات الباهرة وبتصديقه بالرسالة من الله ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد والذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته كذا ذكره المصنف
ولكن هذا الجواب انما يتم على مذهب الخصم لان مذهبه ان نصب الامام واجب على الله ومفوض الى الله كالبعثة فالاولى ان يرد بانه اي الامام انما يطاع
فيما لا يخالف الشرع وانما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله وليس كذلك لان الاطاعة انما تجب فيما لا يخالف الشرع ولانه عند المخالفة
يرجع الى الادلة والاجتهاد لشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وعدم العصمة لا يوجب المعصية
فضلا عن الظلم فلا يرد ما ادعوا من ان عهد الامامة لا ينال الظالم وانه لو عصى لتسلسل ويكون ناقضا للشرع لجواز ان يكون غير معصوم وغير
مرتكب للمعاصي واتفق الجمهور على ان ثبوت الامامة لا يكون بمجرد صلاحيته واجتماع شرائطه بل يكون باختيار اهل الحل والعقد
وبيعتهم وان قلوا عند ابي حنيفة بعقد واحد منهم اذ قد استقل الصحابة بعد النبي عليه السلام في حق ابي بكر حيث روي انه
قال عمر رضي الله عنه لابي بكر ابسط يدك ابايعك فقال افعل كذا وابو بكر حاضر فبايع ابو بكر رضي الله عنه وبعد عثمان رضي الله عنه
في حق علي رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير تكرير احد من اهل الحل والعقد والاصابة في الاجتهاد وخالفت الشيعة
في ثبوت الامامة بالبيعة واختيار اهل الحل والعقد فانهم قالوا لا طريق فيه الا النص لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط

كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله اذ لا سبيل الى معرفة هذه الامور بالاختيار ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا يقدرون على التصرف فى فرد من احاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى ولان فيه اى فى ثبوت
البيعة بالاختيار اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما فى زمن بعض الخلفاء والامامة لازالة الفتنة لا لاثباتها ولان من اختاروه
يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله والامامة خلافة من الله ورسوله واجيب بمنع الاشتراط المذكور من العصمة والافضلية
وغيرهما اذ قد سبق عدم الاشتراط بهذه الامور وبعد التسليم بمنع الخفاء بمعنى عدم الظن فانهم لما اختاروا احدا بمثل هذه الامور
الصعبة الا ويظنون فيه خيرا وبانه يمنع عدم التصرف فى القضاء وغيره فان التحكيم جائز عندنا ونشاهد تعيين القاضى قادرا على التصرف
فى الغير ولو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود الامام اذ الامور كلها تفوض اليه فلا يتم ما استدلوا به وبانه لا فتنة
بعد الاذعان للحق واعتبار جهات الترجيح فى اختيار نصب الامام ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد كما مر وبان نصبه
خليفة الله لا خليفة من الذين اختاروه بدليل الشرع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة الله ورسوله فسقط
ما ذكروه وفيه اى فى نصب الامام بالاختيار والبيعة اكمال الدين واستخلاف من النبى عليه السلام اذ تفويض هذا الامر الى اختيار
اهل الحل والعقد واجتهاد اولى الالباب استخلاف وبيان وفيه ايضا لوصية من النبى عليه السلام بالاستخلاف فلا يرد ما استدلوا
الشيعة من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم بان الامامة من معظمات الدين وقد ثبت بهذه الاية تكميل الدين فيكون قد
بينها لعلى رضى الله عنه وايضا لا يرد ما اوردوا من انه عليه السلام كان يستخلف على المدينة وغيرها من البلاد فى غيبته فى
مدة يسيرة ويوصى به البتة فكيف يترك الاستخلاف فى غيبة الوفات ولم يوص به وانه يستحيل منه ان يهمل مثل
هذا الامر العظيم وهذه الشبه الثلث قد اندفع بما ذكر من قوله وفيه الخ واما ادعاءهم اى الشيعة ورؤسائهم كهشام بن الحكم
وابن الراوندى وابى عيسى الوراق النص الجلى على امامة على رضى الله عنه وانهم ادعوا اجماعهم ان فيها النص الجلى عن النبى
عليه السلام وان لم يبلغنا وتفصيلا ان قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض يعم الخلافة وعلى من اولى الارحام ويجئ
لهذا مزيد بيان فقدح فى اكابر الصحابة بالجهل بهذا النص والعمل بخلاف النص او العناد حيث خالفوا بعد العلم
وصيروا امر الامامة لابى بكر بل هذا الادعاء قدح فى على رضى الله عنه حيث لم يقم بالامر مع ان قلوب القوم ارق وجانبهم
السهل وهم فى تنفيذ احكامه ارغب كما قام حين افضى اليه مع الخصم الالد وقاتل بالجم الغفير ولم يحتج رضى الله عنه بالنص الذى
ادعوه بل هذا قدح فى الكتاب والسنة حيث اثنى الله فى الكتاب بقوله كنتم خير امة عليهم وفى الحديث بقوله اصحابى كالنجوم
وبقوله لا تجتمع امتى على الضلالة وقوله خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم وجعلهم خير امة مع هذه الافعال الشنيعة
من مخالفة الكتاب والسنة الا يرى ان عليا رضى الله عنه قبل الشورى لما جعل عمر رضى الله عنه امر الخلافة شورى بين ستة
نفر من كبار اصحاب المصطفى عليه السلام الطلحة والزبير وعلى المرتضى وعثمان وعبد الرحمن وسعد رضى الله عنهم فلما فرغوا من دفنه وقد
اجتمع الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فقال الزبير قد جعلت امرى الى على وقال سعد قد جعلت امرى

الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان فاجمع على خلافة عثمان القصة وقال اي علي رضي الله عنه لطلحة ان اردت
ابايعك وعاونني ابا بكر وعمر والثناء عليهما بالاصلح وذلك حين خرج ابو بكر رضي الله عنه لقتال العرب وخرج عمر
رضي الله عنه لقتال الفارس وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت انكروا النص الذي ادعوا في
خلافة علي رضي الله عنه حيث زعموا ان من النص التفصيلي المصرح بخلافة علي رضي الله عنه قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانه اجمع على نزولها في علي رضي الله عنه وليس كذلك فقد قال الحسن رضي الله عنه
انها عامة في سائر المؤمنين ويوافقه ما نقل في الصواعق ان محمد الباقر رحمة الله عليه سئل عمن نزلت فيه هذه الاية اهو علي فقال علي
من المؤمنين وان العباس قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
اثنان فلو كان نصا كيف لم يصرح به في مثل هذا الوقت وعمر رضي الله عنه قال لابي عبيدة مثله فاجاب افعل هذا وابو بكر حاضر كلام
فلو كان نصا لخفي عليهم فصل الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه عندنا وعند المعتزلة
واكثر الفرق خلافا للشيعة لاجماع اهل الحل والعقد من الصحابة رضي الله عنهم وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه له اي
ابا بكر كما اخرج الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها ان عليا بعث لابي بكر رضي الله عنهما ان ائتنا فاتاهم ابو بكر وقد اجتمعت بنو هاشم
الى علي فخطب ومدح ابا بكر ثم اعتذر عن تخلفه عن البيعة بانه كان له حق في المشاورة ولم تشاوره فلما فرغ من خطبته خطب ابو بكر واعتذر
بنحو ما تقدم ثم بعد ذلك بايعه علي رضي الله عنه في يوم فراى المسلمون انه قد اصاب وفي الحديث المتفق على صحته التصريح بهذه القصة
بالبسط من هذا النقل منه ايضا وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا كما نقل الشيخ ابن حجر في الصواعق ايضا عن الطيوريات
وفيها بسنده الى جعفر بن محمد عن ابيه قال قال رجل لعلي بن ابي طالب رضي الله عنه نسمعك تقول في الخطبة اللهم اصلحنا بما اصلحت
به الخلفاء الراشدين المهديين فرقت عيناه فقال هم حبيباي ابو بكر وعمر اماما الهدى وشيخا الاسلام والمقتدى بهما بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم من اقتدى بهما عصم ومن تبع اثارهما هدي الى الصراط المستقيم ومن تمسك بهما فهو من حزب الله والاعتذار عن التخلف
في البيعة كما مر ولان الكل من المهاجرين والانصار اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس وان لا تعدهم ثم انهما
[illegible] دعاه اي لابي بكر فيتعين له فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رضي الله عنه معاوية مع ان عليا رضي الله عنه
من خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه
وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه حتى قال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله
لاملأن الوادي خيلا ورجلا وقد ترك سلم الامر لشيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال قليل الاتباع والاشياع فعلم انه ما ترك
[illegible] لاتباع الحق وتسليم الامر لمستحق وقد تمسك على خلافة ابي بكر بقوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فان الداعي مفترض الطاعة والداعي
ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وعلى ثبوت خلافة عمر ثبوت خلافته رضي الله عنهما وبقوله عليه السلام اقتدوا

بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة فلابي بكر رضي الله عنه سنتان
وثلثة اشهر وتسع ليال ولعمر رضي الله عنه سنين ستة اشهر وخمس ليال ولعثمان رضي الله عنه اثنا عشرة سنة الا اثني عشر ليلة ولعلي
رضي الله عنه خمس سنين الا ثلثة اشهر وللحسن رضي الله عنه ستة اشهر ثم بعده ملوك وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله من روى من الروافض العزل فقد افترى ولذلك قال علي رضي الله عنه
لابي بكر حين قال اقيلوني فلست بخيركم لا نقيلك رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا فرضيناك لدنيانا
فثبت بما ذكرنا ان من هو احق بالامامة بعد النبي عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة الامام الحق بعد الرسول عليه السلام
علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره اما العصمة فباتفاقهم واما الافضلية فلما سياتي ورد
بالمنع اي بمنع اولا الاشتراط اي شرط العصمة والافضلية في الامام وثانيا منع انتفاء ما هو شرائطه في الامام ولقوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله الاية تمامها والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق
المفسرين عندهم في علي بن ابي طالب رضي الله عنه وكلمة انما للحصر والمراد بالولي المتصرف في الامر لانه كما جاء بمعنى
الناصر جاء بمعنى المتصرف والمراد هنا المتصرف اذ ولاية النصرة تعم الكل اي جميع المؤمنين لقوله تعالى المؤمنون
بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع وعلي رضي الله عنه
هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية يدل على ان الولي بمعنى المحبة والنصرة
لا المتصرف في امر الدين والدنيا ووصف المؤمنين للمدح باتيان هذه الامور لزيادة التشرف والواو في قوله وهم راكعون
ليس للحال بل للعطف اي ان المؤمنين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود الخالية
عن الركوع او يكون بمعنى راكعون خاضعون لله ورسوله لا يستكبرون كاليهود على ان فائدة الحصر تحصيل [illegible]
ان الحصر لنفي المتنازع والتردد وذلك لا يكون الا عند نزول الاية ولم يكن الامامة حينئذ
ورد ايضا بان حمل صيغة الجمع وهو الذين امنوا على الواحد بعيد جدا فلا يصرف عن الظاهر الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي المرتضى ليس اختصاصها وانحصارها عليه على انه نقل في الصواعق عن بعض
المفسرين ان المراد بالذين امنوا ابن سلام واصحابه وعن البعض الآخر انها نزلت في حق عبادة لما تبرأ من حلفائه من اليهود وعن
عكرمة عن عبد الله بن عباس انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه وولاية التصرف للعلي رضي الله عنه بعد نزول هذه الاية
بالفعل في حيوة النبي عليه السلام لم يكن فلابد ان يصرف الى اعتبار الحال الحدوث في النبي صلى الله عليه وسلم وباعتبار المال الى المستقبل
في حق الله ورسوله لان تصرفهما كان على كل حال ولما تواتر احتجت الشيعة بالتواتر الاحاديث وقوله عليه السلام من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الحديث وهذا حديث صحيح لا مرية فيه عند اكثر اصحاب الحديث ومن قوله عليه السلام حين
خرج الى تبوك واستخلف عليا على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فهذين دليل صريح على خلافة علي رضي الله عنه .

لان المراد في الحديثين من لفظ المولى المتصرف في الامر لا صحة او لا فائدة لغيره اي غير هذا المعنى ايضا بوجه صدر
الحديث بيانه ما روي انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع
وكان يوما شديد الحر حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من الحر فقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث شهده
ثلاثون صحابيا لعلي رضي الله عنه لما نوزع ايام خلافته هذا وفي الحديث الثاني من لفظ منزلة هارون عام شامل اخرجت
منه النبوة فبقيت المنازل الثابتة لهارون من موسى ومنها الخلافة فثبت به الخلافة لعلي رضي الله عنه ورد بانه
اتفقت الشيعة على التواتر فيما يستدل به على الامامة وانه لا تواتر لانه طعن في صحة الحديث الاول جماعة من ائمة الحديث
كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي ولم ينقله البخاري ومسلم والواقدي وفي الحديث الثاني طعن الآمدي فثبت ان ما استدلوا
لا تواتر فيه وان كان بجانب الصحة رجحان ومع هذا لا حصر في علي وقد ورد مثلهما في حق ابي بكر واصحابه الآخر فيكون ما تمسكوا
من قبيل الآحاد ولا عبرة للآحاد في مقابلة الاجماع الكائن على خلافة غيره وكفاك شاهدا عدم الاحتجاج بهما
اي بهذين الحديثين عند الاحتياج لان اخفاء الحق عند الحاجة مذموم والائمة عندهم معصوم منه وبهذا اي بما ذكر ان
اخبار الآحاد لا تعارض القطعي وهو الاجماع يندفع استدلالهم باحاديث بعضها موضوعة كما اطلع عليه النحو قوله عليه
السلام سلموا عليه بامرة المؤمنين اي عليهم لعلي رضي الله عنه والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام انت
الخليفة من بعدي وقوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين ونقل في الصواعق ان هذه الثلاثة موضوعة ومنها قوله عليه السلام
وقد اخذ بيد علي رضي الله عنه هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال قال صاحب الصواعق هذا ايضا موضوع وقد يحتج على امامة علي رضي الله عنه بان غيره لا يصلح للخلافة لظلمهم
بسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده
اي فساد ما احتج به بين لانا لا نسلم ان من كان كافرا ثم اسلم يبقى ظالما وما يدل عليه الاية وقد يحتج ايضا على خلافة علي
رضي الله عنه بمطاعن مفصلة في كل من الائمة الثلاثة فمنها على ابي بكر رضي الله عنه انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك مع
انها ادعت ان النبي عليه السلام وهبها منها وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن ومنها انه عليه السلام لما ولى ابا بكر قراءة
سورة براءة على الناس بمكة عزله وولى عليا فدل ذلك على عدم اللياقة ومنها انهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ولاه الصلوة
ايام مرضه عزله عنها ومنها على عمر رضي الله عنه انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر رجم امرأة حاملة اقرت بالزنا فنهاه علي رضي الله عنه
وقال لولا علي لهلك عمر ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه مالا كثيرا ومنع اهل البيت خمسهم
الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب ومنها انه لم يكن عالما بالقران حتى شك في موت النبي عليه السلام ولم يسكن حتى تلا عليه ابو بكر
ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الاية ومن المطاعن على عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من

والفساد وان ومنها انه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعه ومنها انه حمى الحمى لنفسه ومنها انه نفى ابا ذر رضي الله عنه وقد صح

ورد بان بعضها افتراء كادعائهم على عزل النبي ابا بكر رضي الله عنه عن امامة الصلوة وكادعائهم ان عمر رضي الله عنه تصرف

في بيت الاموال والاعطاء لغير المستحق والمنع عن المستحق وكادعائهم في حق عثمان رضي الله عنه انه ضرب ابن مسعود رضي الله عنه

فهذا كله افتراء الا لعنة الله على الكاذبين والبعض غير قادح كعدم اعطاء ابي بكر فدك لفاطمة رضي الله عنها فانه ليس له

ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وكرجم عمر رضي الله عنه امرأة حاملة فانه بعد تسليم حكمه به في الجملة

مع العلم بالحمل غير قادح في الامامة فان الخطأ في مسئلة او اكثر لا ينافي الاجتهاد والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال

وكتولية عثمان رضي الله عنه اهل البدع كمروان والوليد بن عقبة فان التولية لهذه الاشخاص غير قادح في نفسه اذ لا اطلاع له

على سرائرهم وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقد فعل كذلك لما سيأتي وللبعض تاويلات كعزله عليه السلام ابا بكر

عن قراءة براءة وتوليته عليه السلام عليا رضي الله عنه وذلك لان عادة العرب في اخذ العهد ونبذه ان يتولى الرجل او احد من

عشيرته ولذلك لم يعزل ابا بكر عن امرة الحج بل ابقاه اميرا وكادعائهم عدم علم عمر رضي الله عنه بالقران والشك في موت النبي عليه السلام

وتاويله ان ذلك كان للتشويش واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال كما يشعر قوله كاني لم اسمعها مع انه سمعها وعلمها

لكن ذهل عنها او انه لم يسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامر وكاقامة الحد من عثمان على شارب الخمر فانه ما تقدم

لانه كان مجتهدا ادى اليه اجتهاده فلا يضر في الامامة ثم عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه الامر اليه وذلك انه

لما مرض ابو بكر رضي الله عنه وثقل مرضه فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به ابو بكر بن ابي

قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا منها وعند اول عهده بالاخرة داخلا فيها حيث يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلف

عليكم عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا فان عدل فذلك ظني فيه وعلمي به وان بدل فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب

وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون والسلام عليكم ورحمة الله ثم امر بالكتاب فختمه ثم امر عثمان فخرج بالكتاب مختوما فبايع الناس

ورضوا به ثم دعا عمر خاليا فاوصاه ثم خرج من عنده فرفع ابو بكر يديه فقال اللهم اردت بذلك صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت فيهم

بما انت اعلم به واجتهدت لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم واقواهم عليهم واحرصهم على ما ارشدهم وقد حضرني من امرك ما حضر فاخلفني

فيهم فهم عبادك ونواصيهم بيدك اصلح ولاتهم واجعله من خلفائك الراشدين واصلح له رعيته نقله بعضه وتمامه في الصواعق وغيره

اخرجه الواقدي من طرق واجماع الامة عليه من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا يأمر بالعدل والسياسة

وتنفيذ الشرائع والاحكام ثم عثمان رضي الله عنه لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى بين ستة ووقع الاتفاق على عثمان

وذلك انه رضي الله عنه لما طعن غلام المغيرة وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء

الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص

وجعل الخلافة شورى بينهم فلما فرغ من دفنه ورجعوا اجتمع هؤلاء الرهط فقال عبد الرحمن بن عوف اجعلوا امركم الى ثلثة منكم فجعل

فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان فخلا هؤلاء
الثلثة فقال عبد الرحمن انا لا اريدها فايكما يتبرأ من هذا الامر ونجعله اليه والله عليه والاسلام لينظرن افضلهم في نفسه
وليحرصن على صلاح الامة فسكت الشيخان علي وعثمان فقال عبد الرحمن اجعلوه الي والله علي ان لا آلو عن
افضلكم قالا نعم فخلى بعلي فقال لك من القدم في الاسلام والقرابة من رسول الله عليه السلام ما قد علمت الله عليك لئن
امرتك لتعدلن ولئن امرت عليك لتسمعن ولتطيعن قال نعم ثم خلا بالآخر فقال له كذلك فلما اخذ ميثاقهما بايع عثمان
وبايعه علي وكانت مبايعته بعد موت عمر رضي الله عنه بثلث ليال رواه ابن حجر في الصواعق وقال اخرجه الحاكم ثم
علي رضي الله عنه لاجتماع اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته من المهاجرين والانصار قال ابن سعد وكانت
مبايعة علي رضي الله عنه بالخلافة الغد من قتل عثمان بالمدينة فبايعه جميع من كان بها من الصحابة ويقال ان طلحة والزبير
بايعا كارهين غير طائعين ثم خرجا الى مكة وعائشة بها فاخذاها وخرجا الى البصرة يطلبون بدم عثمان وبلغ ذلك عليا رضي الله
عنه فخرج الى العراق فلقي بالبصرة طلحة والزبير ومن معهم وهي وقعة الجمل وكانت في جمادى الاخرة سنة ست وثلاثين من
الهجرة وقتل بها طلحة والزبير وبلغت القتلى ثلثة عشر الفا واقام علي رضي الله عنه بالبصرة خمسة عشر ليلة ثم انصرف الى
الكوفة ثم خرج عليه معوية ومن معه بالشام فبلغ ذلك عليا فسار فالتقوا بصفين في صفر سنة سبع وثلثين فكان ... اصحابه
على الحق لما سيجيء ان شاء الله تعالى ثم انتقل الامر الى الحسن رضي الله عنه فهو خليفة حق وامام عدل ... اجمعوا
على خلافته باجماعهم فلا مرية في حقيتها لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون وهذه السنة عشر شهر المكملة لتلك الثلثين
وبعد ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعوية تسكينا للفتنة واظهر الله به معجزة النبي صلى الله عليه وسلم في
قوله في حق الحسن ان ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين رواه البخاري واخرج ابو داود ... ان الحسن
قال كان جماجم العرب بيدي يسالمون من سالمت ويحاربون من حاربت فتركتها ابتغاء وجه الله وحقن دماء المسلمين
وكانت نزوله عنها سنة احدى واربعين ثم ارتحل الحسن رضي الله عنه من الكوفة الى المدينة نقله في الصواعق فانقلبت الخلافة
الى الملك والسلطنة فالمعاوية لم يكن من الخلفاء بل من جملة الملوك والامراء فيصير اما بعده بحكم ما يليق بالحكم خلافة نبي عليه
السلام والمعاوية كان مجتهدا وقع خطأ في اجتهاده فنازع لعلي رضي الله عنه والحسن رضي الله عنه والدليل على ان معاوية غير محق
قوله عليه السلام لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقاتله قوم معاوية فثبت انه من جملة البغاة في زمانهما رضي الله عنهما ... الاصحاب فصل
كان ... الخالف على رضي الله عنه لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم ا...
... على الافضل ... هذا ترتيب ... وجود ... فانه فضلا ...
... وقد اجمع عليه العلماء ان هذه الآية نزلت في ابي بكر رضي ...
... طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين ... على افضل ... بكر

من ابي بكر وهذا ما قال عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الحديث و
قال عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال عليه السلام لو كان بعدي نبي لكان عمر وقد نقل صاحب كتاب الصواعق
احد عشر آية من القرآن ووجدنا سبعين احاديث عن النبي عليه السلام في فضيلة ابي بكر رضي الله عنه واربعة وثلثون حديثا
في فضيلة عمر رضي الله عنه واربعة وثلثين حديثا في فضيلتهما رضي الله عنهما فان شئت التفصيل فراجع وقال عليه السلام عثمان
اخي ورفيقي في الجنة والصاعقة نقل فيه اربعة وثلثين حديثا في فضيلة عثمان واربعين حديثا في مناقب علي رضي الله عنهما وفضيلة
ذلك الافضلية على الترتيب المذكور بما تواتر من آثارهم واخبارهم ومنا عنهم في الاسلام وقال
المصنف في شرح المقاصد ان الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي
الله عنهما قالت الشيعة [illegible] بعد النبي عليه السلام علي رضي الله عنه لقوله قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فانه عليه السلام حين دعا وفد نجران المباهلة ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي
وهو يقول لهم اذا انا دعوت [illegible] لم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل
وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله
من هولاء الذين نودهم [illegible] وقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين قال ابن عباس
ان المراد بصالح المؤمنين علي رضي الله عنه [illegible] ونصرته للرسول بنص الكتاب كان افضل [illegible]
عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم الحديث تمامه ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب [illegible] مولاء الانبياء كان افضل لحديث
الطير وهو قوله عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه ولانه اي عليا
رضي الله عنه اعلم العلماء وازهد الزهاد واشجع الناس وافصح الفصحاء واجود الاجواد واكثر عبادة
العابدين واحسن الناس خلقا واجيب بان لا نزاع في علوه ووفور فضائله كما يدل عليه ما ذكر من الاحاديث
وغيرها الا انها لا تدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله والكلام في الاكرم عند الله وهو لا يثبت بها
وان بعدهما الخلفاء الاربعة الراشدين فقد ثبت في الآثار بقول النبي المختار ان الفاطمة رضي الله عنها سيدة نساء
العالمين قال عليه السلام [illegible] سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة فهما افضل بعد الخلفاء
[illegible] والخلفاء الراشدين [illegible] العشرة الذين [illegible] الائمة الاربعة المذكور وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن
ابي وقاص وسعيد بن زيد [illegible] المبشرة بالجنة ثم الفضل للعلم والتقوى بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون [illegible] الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عليه السلام الناس سواء كاسنان المشط لا فضل لعربي على
عجمي الا بالتقوى [illegible] فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم [illegible] افضل [illegible] الطاهرة

تفضيلهم على الناس بالعلم والتقوى والنسب لا بمحض النسب والحق المستقيم الناجي من عذاب الاليم تعظيم جميع الصحابة والكف عن
الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم وعلى اهل بيعة الرضوان
ومن شهد بدرا والحديبية ومما ورد في الثناء قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا
من الله ورضوانا ولقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم وامر النبي عليه السلام بالكف عن السب بقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم واعلم ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من
الموافقة والمخالفة ليست من العقائد الدينية والقواعد اليقينية وليس ينفع بالدين بل ربما يضر لضعف اليقين الا انهم ذكروا صونا
للاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي يوقعها حكايات بعض الروافض وروايات بعض النقال الذين ليس حظهم سوى القيل
والقال فنقول واما توقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر فانه كان لحزنه بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يتفرغ للنظر
والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان حين ... لعدم رضاه اي رضى عثمان بما
افتروا على عثمان رضي الله عنه فكان ان شقاوة مروان بانه اتى اهل مصر يشكون من ابن ابي سرح امير مصر فكتب اليه كتابا
يتهدده فيه فابى ابن ابي سرح عن قبول ما نهاه عثمان وضرب بعض من اتاه من قبله من اهل مصر وقتل واحدا منهم وبعث لقرابة بعثمان
وطلبه فخرج من اهل مصر سبعمائة رجل فنزلوا المسجد وشكوا الى الصحابة في مواقيت الصلوة ما صنع ابن ابي سرح بهم فقام طلحة بن عبيد الله فكلم
عثمان بكلام شديد وارسلت عائشة اليه فقالت تقدم اليك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وسالوك عزل هذا الرجل فابيت فهذا
قد قتل منهم رجلا فانصفهم من عاملك ودخل علي بن ابي طالب فقال انما يسئلونك رجلا مكان رجل وقد ادعوا قبله دما فاعزله عنهم واقض
بينهم فقال اختاروا رجلا اوليه عليكم مكانه فاشار الناس عليه بمحمد بن ابي بكر فكتب عهده وولاه وخرج معهم عدد من المهاجرين والانصار
ينظرون فيما بين اهل مصر وبين ابي سرح فخرج ومن معه فلما كان على مسيرة ثلث ايام من المدينة اذ هم بغلام اسود على بعير يخبط البعير خبطا
كانه يطلب او يطلب فقال له اصحاب محمد ما قصتك فقال لهم انا غلام امير المؤمنين وجهني الى عامل مصر فقال له رجل هذا عامل فقال ليس هذا
اريد فخذوه وجاءوا به الى محمد بن ابي بكر فقال له من انت فيقول مرة انا غلام امير المؤمنين ومرة انا غلام مروان حتى عرفه رجل انه لعثمان
فقال له محمد الى من ارسلت قال الى عامل مصر قال له بماذا قال برسالة فقال امعك كتاب قال لا ففتشوه فلم يجدوه وكان ... اداوة
تتقلقل فيها ... من عثمان الى ابن ابي سرح فجمع محمد اصحابه من المهاجرين والانصار ثم فك الكتاب بمحضر منهم فاذا فيه اذا اتاك محمد وفلان
وفلان فاحتل في قتلهم وابطل كتابه وقر على عملك حتى ياتيك رأيي واحبس من يجيء يتظلم الي منك فلما قروا الكتاب فزعوا ورجعوا الى المدينة
وختم محمد الكتاب بخواتيم نفر كانوا معه ودفعوا الكتاب الى رجل وقدموا المدينة فجمعوا طلحة والزبير وعليا وسعدا ومن كان من اصحاب رسول
الله ثم فكوا الكتاب بمحضر منهم واخبروهم بقصة الغلام فلما راى ذلك علي بعث الى طلحة والزبير وسعد وعمار ونفر من الصحابة كلهم بدريون

ثم دخل علی عثمان ومعه الكتاب والغلام والبعير فقال له هذا الغلام غلامك قال نعم قال والبعير بعيرك قال نعم قال فانت كتبت هذا الكتاب
قال لا وحلف بالله ماكتبت هذا الكتاب ولا امرت به ولا اعلم به فقال له علی فالخاتم خاتمك قال نعم قال فكيف يخرج غلامك ببعيرك وبكتاب
عليه خاتمك لا تعلم به فحلف ماكتبت هذا الكتاب ولا امرته به ولا وجهت هذا الغلام الی مصر قط فعرفوا انه خط مروان وسألوه
ان يدفع اليهم مروان فابی وكان مروان عنده فی الدار فخرج اصحاب رسول الله غضابا وعلموا ان عثمان لا يحلف بباطل ولزموا بيوتهم
فحاصر الناس غير الكبراء علی ان يدفع الينا مروان او يقتلوه وحاصروا عثمان ومنعوه الماء فاشرف علی الناس فقال افيكم علی قالوا لا
قال افيكم سعد قالوا لا ثم قال لا احد يبلغ عليا فيسقينا ماء فبلغ عليا ان عثمان يراد قتله فقال انا ارد دنا منه مروان فاما قتل عثمان
فلا وقال للحسن والحسين اذهبا بسيفكما حتی تقوما علی باب عثمان فلا تدعا احدا يصل اليه وبعث الزبير ابنه وبعث طلحة ابنه وبعث عدة
من اصحاب رسول الله صلی الله عليه وسلم يمنعون الناس ان يدخلوا علی عثمان ورمی الناس الی عثمان بالسهام حتی خضب الحسن بالدماء علی بابه
واصاب سهم وهو فی الدار وخضب محمد بن طلحة وشج قنبر مولی علی فخشی محمد بن ابی بكر ان يغضب بنو هاشم لحال الحسن فاحتال فی قتله
وادخل رجلين من دار رجل من الانصار حتی دخلوا محمد ورجلان فقتلاه فعلم من القصة ان عثمان لم يوقظ الفتنة والصحابة الكرام
لم يقصدوا قتله واصحاب عثمان لانه عزل ابن ابی سرح لفسقه وما حفظ مروان فلان الناس قد غلبوا وهموا قتل مروان فلو اخرج
المروان قتلوه والخليفة كيف يسلم احدا للقتل من غير ثبوت استحقاقه وكان عثمان تحامی فی هذا الشان عن الحرب حتی لم يأذن احدا به
بل قال من وضع السلاح من غلمانی فهو حر واما توقف علی رضی الله عنه عن قبول بيعته بعد قتل عثمان فكان لاعظام الحادثة
فما اعظم عنه انه قتل ذو النورين ظلما وهدروا انافی دارهم وما استطاعوا دفعه واما توقفه ای علی رضی الله عنه عن قصاص
القتلة لعثمان لشوكتهم وكثرة قوتهم فاقتضی الرای الصائب ان يتاخر عن هذا الامر احترازا عن اثارة الفتنة او لانه رضی الله عنه
رای عدم مواخذة البغاة وانهم صاروا بغاة للخليفة لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويل حيث استحلوا دمه ومذهب ان الباغی
اذا انقاد لامام اهل العدل لا يواخذ بما اتلفوا من الدم والمال وقد انقادوا لعلی رضی الله عنه فكيف يقتص منهم علی مذهب
بعض المجتهدين واما خروج طلحة والزبير وبيعتهما لعلی رضی الله عنه كما بين فذلك لا اعتراض فی خلافته رضی الله عنه وكيف لا
فانهم قالوا فی المشورة بعد عمر ان الاحق عثمان او علی ولكن ارسلوا ان يقتص من قاتلی عثمان وبعد التسبب امر الخلافة فلذا خرجا
ومن معهما من المقلدين فصاروا باغين لانهم خرجوا بغير اذن الخليفة واخطأوا فی الرای وعلی رضی الله عنه رای التثبت فی امر الخلافة
اهم لتعطل امر الخلائق فاصاب بهم تنبيه البغاة فخرج للحرب فاثاب وتوقف الجماعة ای جماعة من الصحابة كسعد بن ابی وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمرو وغيرهم عن الخروج معه ای مع علی رضی الله عنه الی الحروب كان لاجتهاد منهم
بناء علی ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صلی الله عليه وسلم عهد الی اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفی واتخذ مكانه سيفا من خشب وروی
سعد انه قال عليه السلام يكون بعدی فتنة القاعد فيها خير من النائم والقائم فيها خير من الماشی والماشی فيها خير من الساعی
عدم التزام منه ای من علی رضی الله عنه فی الخروج لا للنزاع فی امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته فی المصيب

حرب الجمل واعلم ان عليا رضي الله عنه قاتل ثلث فرق من المسلمين كما قال النبي عليه السلام انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد اي نقضوه والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رضي الله عنهما وقاتلوا عليا والعسكر مقدمهم عائشة رضي الله عنها في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي بذلك حرب الجمل وقد مر بيانه وحرب صفين وهو الحرب الذي وقع بمعاوية والقاسطين الذين اتفقوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضي الله عنه والدخول تحت طاعته ذاهبا الى نصرة ... على قتل عثمان رضي الله عنه حيث ادعوا منع الاقتصاص عن القتلة فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خرب ... الروم ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين وحرب الخوارج وهم المارقون المذكورون في الحديث الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضي الله عنه بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام وبعده خرج من طاعته زعما منهم ان عليا رضي الله عنه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال الحرب بين علي ومعاوية اتفق على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضي الله عنه بعسكره فقتل الكثير منهم علي رضي الله عنه والمخالفون من الطلحة والزبير ومن تابعهما ومعاوية واتباعه بغاة لا فسقة ولا كفرة لما لهم من الشبهة الواهية في ترك القصاص عن قتلة عثمان قال المحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت هيجا من قتلة عثمان حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكر واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضي الله عنها ليست الا اصطلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب ولهذا انهي علي رضي الله عنه عن لعن اهل الشام وهم تبعي طلحة والزبير رضي الله عنهما واما الشيعة بل الامامية يدعون الافضلية والامامة لعلي ... ان الامام الحق بعد الرسول علي رضي الله عنه ثم ابنه الحسن رضي الله عنه ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص على كل من السابقين ويدعون عليهم اشياء لا يرضون بها ويبرؤن عنها رضي الله عنهم واياكم الختم على الايمان

فصل قد وردت احاديث في ظهور امام من ولد فاطمة يملا الارض ... عدلا كما ملئت جورا وظلما منها ما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ... الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطي اسمه اسمي ... ابو داود وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يكون في امتي المهدي ان قصر فسبع والا فتسع تنعم فيه امتي نعمة لم يسمعوا بمثلها ... المهدي ... يقوم الرجل فيقول الرجل فيقول يا مهدي اعطني فيقول خذ ومنها ما خرج ابو داود ... رسول الله ... المهدي ... يملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يملك سبع سنين ... من ... حوفا من الا ... ولا ... في طول عمره كنوح ولقمان ... ودعا في زمانه في البحريات ان المهدي ... الضلالة وغيرها ...

ثم ينزل في حال سيع امام الزمان حديث صحيح ومنها حديث طويل فمنه انه يخرج الدجال بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون
صفوف اذا اقيمت ينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله
الله بيده فيريهم دمه في حربته وقد وردت احاديث ايضا في خروج الدجال منها ما ذكر ومنها انه قال عليه السلام الدجال يخرج من ارض
بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم كالمجان المطرقة ومنها انه قال عليه السلام يتبع الدجال من امتي سبعون الفا
عليهم التيجان اي الطيلسانات الخضر واكثر هذه نقله المحقق في شرحه للمقاصد وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج
وطلوع الشمس من مغربها والخسوفات الثلث والدخان روى مسلم عن حذيفة رضي الله عنه قال اطلع رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غرفة ونحن نتذاكر الساعة حتى تكون عشر آيات طلوع الشمس من مغربها والدجال والدخان والدابة ويأجوج ومأجوج وخروج عيسى بن مريم
وثلث خسوفات خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب ونار تخرج من قعر عدن ابين تسوق الناس الى المحشر تبيت معهم
اذا باتوا وتقيل معهم اذا قالوا وفي رواية آخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وروى مسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله
عنهما قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس
ضحى وايهما ما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها وقد جاءت هذه الامور مرتبة من حديث حذيفة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
في غرفة ونحن اسفل منه فاطلع علينا فقال ما تذكرون قلنا الساعة قال ان الساعة لا تكون حتى تروا عشر آيات خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدخان والدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها ونار تخرج من قعر عدن
ترحل الناس وقال بعض الرواة في العاشرة ونزول عيسى بن مريم وقال بعضهم وريح تلقي الناس في البحر اخرجه مسلم ونقلت هذه
الحديث من تذكرة للقرطبي وقلة العلم والامانة وكثرة الفسق والخيانة وقال القرطبي روى الائمة والبخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم
واللفظ لمسلم عن حذيفة قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين قد رأيت احدهما وانا انتظر الآخر حدثنا ان الامانة نزلت
في جذر قلوب الرجال ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن وعلموا من السنة ثم حدثنا عن رفع الامانة قال ينام الرجل النومة فتقبض الامانة من قلبه
فيظل اثرها مثل الوكت ثم ينام النومة فتقبض الامانة من قلبه فيظل اثرها مثل المجل كجمر دحرجته على رجلك فنفط فتراه منتبرا وليس فيه شيء ثم اخذ
حصاة فدحرجها على رجله فيصبح الناس يتبايعون لا يكاد احد يؤدي الامانة حتى يقال ان في بني فلان رجلا امينا حتى يقال
للرجل ما اجلده ما اظرفه ما اعقله وما في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان كذا في كتاب التذكرة للقرطبي ايضا فيه روى ابن ماجه قال
حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة قال حدثنا وكيع قال حدثنا الاعمش عن سالم بن ابي الجعد عن زياد بن لبيد قال
ذكر النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فقال ذلك عند ذهاب العلم قلت يا رسول الله وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونقرئه
ابناءنا ويقرئه ابناؤنا ابناءهم الى يوم القيامة قال ثكلتك امك زياد ان كنت لاراك من افقه رجل بالمدينة اوليس هؤلاء
اليهود والنصارى يقرؤون التوراة والانجيل لا يعملون بشيء منها وفيه ايضا في ظهور الفسق روى ابو نعيم عن
ابي هريرة رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسخ قوم من امتي في آخر الزمان قردة وخنازير

قيل يا رسول الله الم يشهدون ان لا اله الا الله وانك رسول الله ويصومون قال نعم فما بالهم يا رسول الله قال يتخذون المعازف
والقينات والدفوف ويشربون الاشربة فباتوا على شربهم ولهوهم فاصبحوا مسخوا قردة وخنازير وفيه رياسة الفساق
والارذال واشقاء الاسلام على الزوال وانقضاء النظام الى الاختلال وفيه ايضا روى مسلم عن انس رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله وفي رواية اخرى لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله قال علماؤنا رحمهم الله برفع الهاء ونصبها فمن رفعها فمعناه ذهاب التوحيد ومن نصبها فمعناه
انقطاع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يعني لا تقوم الساعة على احد يقول اتق الله وفيه ايضا في الخبر ان الله يقول
الاسرافيل اذا سمعت قائل يقول لا اله الا الله فاخر النفخة اربعين سنة اكراما لقائلها والله اعلم وفيه ايضا مسلم عن عبد الرحمن بن
شماسة المهري قال كنت عند مسلمة بن مخلد وعنده عبد الله بن عمرو بن العاص فقال عبد الله لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وهم شر من اهل
الجاهلية لا يدعون الله بشيء الا رده عليهم فبينما هم كذلك اقبل عقبة بن عامر فقال له ابن شماسة يا عقبة اسمع ما يقول عبد الله فقال عقبة
هو اعلم واما انا فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال عصابة من امتي يقاتلون على امر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم
من خالفهم حتى تاتيهم الساعة وهم على ذلك فقال عبد الله اجل ثم يبعث ريحا كريح المسك مسها مس الحرير لا تترك نفسا في قلبه مثقال حبة
من ايمان الا قبضته ثم يبقى شرار الناس عليهم تقوم الساعة والحاصل ان يكون هذا اي رياسة الفساق حتى لم يبق قائل الله عند
قرب الساعة كما دل عليه حديث مسلم فلا ينافي هذا احتمال خيرية اخر الامة على ما قال عليه السلام مثل امتي مثل
المطر لا يدرى اوله خير ام اخره ويدل عليه ما ذكره القرطبي في التذكرة ان عيسى عليه السلام يقتل الدجال ويخرج ياجوج وماجوج
فيموتون ويبقى عيسى عليه السلام ودين الاسلام لا يعبد في الارض غير الله تعالى كما تقدم وانه اي عيسى عليه السلام يحج ويحج معه اصحاب
الكهف فيما ذكره المفسرون وقد تقدم انهم حواريه اذا نزل اي اصحاب الكهف حواري عيسى عليه السلام فاذا توفي عيسى عليه السلام بعث الله
ريحا باردة من قبل الشام فياخذ تحت اباطهم فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج
الحمر عليهم تقوم الساعة كذا في حديث النواس بن سمعان الطويل انتهى وفيه ايضا في حديث عمرو ثم يرسل الله عز وجل ريحا باردة من قبل
الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال ذرة من خير الى اخر الحديث رزقنا الله خير الاخرة والاولى ووفقنا للعمل بما
يحب ويرضى انه خير موفق ومعين هذا ما تيسر لي بعون الملك الحق المبين اسال الله العصمة والهداية عن الجهالة والغباوة والغواية
والاستقامة على اتباع من هو رحمة للعالمين صلى الله عليه وصحبه وآله اجمعين وان يثبتنا في البلايا باليقين انه تعالى ذو القوة المتين
وابتداء التاليف في التاريخ الثاني من صفر سنة الف وخمسة عشر ووقع الفراغ من تاليفه يوم الاحد وقت الضحى في آخر
جمادى الاولى سنة خمسة عشر والف بمحروسة بتن صانها الله من الفتن حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله
على سيدنا محمد واصحابه الكرام وآله العظام